المسيـــري والفلســـفة

الدكتور

أحمد عبد الحليم عطية

2016

الإهـــــداء

إلى روحِ صاحب الموسوعة

من جمع بين اليسار الجديد والخطاب الإسلامي الجديد

عبد الوهاب المسيري

المقدمة

كنا نود أن نعنون هذه الدراسة بـ"المسيري فيلسوفاً"، لكننا فضلنا أن يكون العنوان الذي بين يديك "المسيري والفلسفة"؛ ذلك أن الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي درس وتخصص في الأدب الإنجليزي والنقد الأدبي وشغف وكتب حول علم الاجتماع المعرفي وتوجهت ميوله العلمية نحو دراسة "اليهود واليهودية والصهيونية" التي ظهرت واضحة جلية في موسوعته التي تحمل هذا العنوان. أي إنه دخل الفلسفة هاوياً وليس متخصصاً، هي ليست عالمه الفكري، لكنها الرؤية التي توجه هذا العالم الفكري ومن هنا كان حرصه الدائم على الحوار مع المتخصصين لاستجلاء الرأي فيما يقدمه وكانت قراءاتي للمواد الفلسفية في موسوعته هي بداية اللقاء بيننا.

وامتد الحوار واللقاء بيننا حتى غادر عالمنا، وكان تجسيد قراءتي وقراءات جيل من المثقفين المصريين؛ الكتاب الذي حمل عنوان "في عالم المسيري: حوار سجالي فكري" والذي صدر في مجلدين في القاهرة ثم ندوة "عبد الوهاب المسيري: الرؤية والمنهج" التي عقدت في القاهرة 2007، وصدرت في عدة مجلدات؛ الأول "عبد الوهاب المسيري" الذي صدر عن دار الفكر، والمجلدين التاسع عشر

والعشرون من أوراق فلسفية، الأول عن المسيري والفكر الغربي، والثاني عن إسلاميات المسيري. واستمر المسيري في عطائه رغم كل الظروف التي مرت بها مصر في السنوات الأولى من الألفية الثالثة، والظروف الصحية التي مر بها والتي لم تمنعه من التواجد المستمر بين كل القوى الوطنية المصرية مستشاراً لها منسقاً بينها. فتحولت كتاباته إلى واقع حي يلمسه كل مثقف مصري.

والعمل الذي نقدمه اليوم للقارئ العربي هو حصيلة مجموعة الدراسات التي قدمناها على امتداد ما يزيد عن عشر سنوات؛ وهي السنوات التي ارتبطنا فيها معاً حول أطروحاته الفكرية التي اتفقنا فيها واختلفنا وتناقشنا، وكانت روحه المصرية الأصيلة هي التي أدارت الحوارات بين المفكر الوطني وبيني، والتي كانت حصيلتها ما قدمناه من دراسات، وهي التي تجدها بين دفتي هذا الكتاب، وقد جعلنا عنوانها عنوان الدراسة الأولى "المسيري والفلسفة". نهديها إلى روحه التي ما زالت حاضرة في ذكرى رحيله.

أحمد عبد الحليم عطية

المسيري والفلسفة

مقدمة

إذا أردنا تناول الفلسفة – أو قل صورة الفلسفة – كما ظهرت في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، فنحن نواجه صعوبة كبرى، أو صعوبات متعددة. وليست هذه الصعوبات فقط من قبيل: وما شأن المسيري والفلسفة وهو أستاذ للنقد الأدبي وخبير في الدراسات اليهودية والصهيونية؟ وهو سؤال يطرح بشدة من قبل المتخصصين ولا من قبيل اتساع العنوان وعدم تحديده، وهل المقصود به الفلسفة كما ظهرت في الموسوعة؟ وكيف تم تناول قضاياها وأعلامها ومصطلحاتها؟ وكيفية توظيف المسيري أو قراءته وتأويله لتاريخ الفلسفة والنظريات الفلسفية المختلفة التي حفلت بها الفلسفة المعاصرة في تياراتها المتعددة، خاصة مدرسة فرانكفورت. والعلاقة بين هذه التيارات وبين اليهود واليهودية والصهيونية من جانب، وبين القضايا التي يثيرها المسيري من جانب آخر.

تتمثل الصعوبة في الحضور الحي المباشر والدائم للفلسفة على امتداد صفحات الموسوعة، بل وتأسيس الموسوعة كلها – كما يظهر من المجلد الأول – على رؤية فلسفية محددة يعلن عنها، وإعطاء المفاهيم والمصطلحات دلالات خاصة باستخدامها في سياق مختلف عما هو متعارف عليه، مما يجعل الحديث عن الفلسفة عند المسيري؛ يقتضي إعادة كتابة موضوعات الموسوعة من جديد في إطار كتاباته السابقة، وهو عمل يكاد يكون مستحيلا، إضافة إلى خطر التداخل

وعدم التحديد بين رؤيتنا وقراءتنا لجهد المسيري وما قدمه المسيري من رؤية أو قراءة فلسفية للقضايا التى تناولها في موسوعته.

وفي حالة المغامرة – والكتابة عن المسيري والفلسفة مغامرة على كل! – وقبول التحدي؛ فإن السؤال هو: كيف يمكن تناول الموضوع: المسيري والفلسفة، أو الفلسفة في موسوعة المسيري؟ والعنوانان متداخلان وليسا متطابقين. وعلى أي مستوى ستكون معالجتنا لهذا الموضوع/ القضية؟ أتكون على مستوى الإطار الفلسفي العام الذي ينطلق منه المسيري في الموسوعة، أقصد المبادئ النظرية المنهجية التي يتخذ منها أسسًا وغاية، وتمثل الرؤية العامة للعمل، أم على مستوى المصادر والمكونات، التي تمثل الأداة المعرفية، وتوظيف المسيري لها من أجل بيان العلاقة بين تاريخ الفلسفة ومذاهب الفلاسفة من الجماعات اليهودية وبين الحضارات التي عاش في كنفها هؤلاء الفلاسفة منذ فيلون وصولا إلى جاك دريدا؟ أي منذ الحلولية الكمونية الواحدية (والمصطلح للمسيري) وصولا إلى الفلسفة المعاصرة وتيارات ما بعد الحداثة؛ التي تصادف أن معظم أصحابها من أعضاء الجماعات اليهودية، أم أن المعالجة ستكون على مستوى بنية الموسوعة، والوقوف أمام الفلاسفة والقضايا الفلسفية التي حفلت بها مجلداتها الثمانية، والعلاقة بين الأسس الفلسفية التي يقدمونها، والمعتقدات الدينية والصوفية الحلولية التي تقوم عليها اليهودية، والأسس العنصرية التي تتأسس عليها الصهيونية؟

لا شك في أن الصعوبات متعددة، والمغامرة قائمة، والطريق وعرة، خاصة بالنسبة إلى متخصص في الفلسفة يقوم على تدريسها منذ ما يزيد على ثلاث عقود ، فضلا عن أن الفلسفة في تصوره هي رؤية

للكون والمجتمع والإنسان لها لغتها واصطلاحاتها، كما أنها – وكما نجد في مذاهب الفلاسفة على امتداد تاريخ الفلسفة - بحث في الوجود ونظرية للمعرفة ونسق للقيم. وعلى ذلك؛ فإننا إذا أردنا أن نتناول في هذه الدراسة «المسيري والفلسفة» فيمكن التمهيد بالآتي:

إننا لا نستطيع تناول الفلسفة في موسوعة المسيري دون الإشارة إلى قناعاته الفلسفية: رؤيته في الأنطولوجيا، والأسس المعرفية التي ينطلق منها، والقيم التي يؤمن بها وينظر لها. ويمكن تناول ذلك تحت عنوان «الرؤية الفلسفية» كما تظهر في الموسوعة وكما يحددها صاحبها تحت عنوان إشكاليات نظرية. وهي في الحقيقة تأكيد لمنطلقات المسيري الفكرية، والتي عبرت تحولات متعددة من تبني اليسار الجديد، إلى رفض مظاهر الحضارة الغربية، إلى البحث عن أسس جديدة للمعرفة وجدها في قناعات معرفية دينية توحيدية، والتي تظهر في عملين آخرين هما: فقه التحيز والخطاب الإسلامي الجديد. ونحن يمكننا في دراستنا هذه إعادة بناء ما طرحه المسيري عن فكرة النماذج كأداة تحليلية على امتداد المجلد الأول من الموسوعة. ونقصد – بمعنى أدق – نموذجي «الحلولية الكمونية الواحدية»، و«العلمانية الشاملة» كإطار نظري للتفسير بالإضافة إلى نموذج «الجماعات الوظيفية».

ونتوقف داخل هذا السياق أمام المسألة الأساسية في نظرنا، وهي مكونات الرؤية الفلسفية للمسيري أو مصادره. وليس المقصود بالطبع المراجع التي اعتمد عليها، فتلك مسألة شكلية – رغم أهميتها – بل نقصد عناصر رؤيته، وهي عناصر شديدة التعقيد، حيث تتدفق الأفكار والمعلومات والتحليلات في الموسوعة بطريقة لا تسمح لصاحبها

بالتوقف لرد أسس رؤيته إلى مصادرها، وهو غير مطالب بهذا، فتلك وظيفة الناقد، فضلا عن أن هذه العملية تخضع للتحليل الجزئي والتفكيك الذي يرد الإبداع دائمًا إلى مصادر غربية، وهو ضد توجهات المسيري نفسها، التي تتبنى التحليل والتفكيك، وتتجاوزه إلى رؤية شمولية كلية تأسيسية.

ومع هذا؛ فإننا نرى أن تفاعل المسيري مع حقول معرفية متنوعة: الفلسفة، وعلم السياسة، والاجتماع، والنفس، والتاريخ، واللغة، والنقد الأدبي، وبأدوات ومناهج شديدة الخصوبة، مستمدة من الثورة الأبستمولوجية في مجال الإنسانيات والروح النقدية لديه – يدفعنا إلى تناول وبحث الأسس والمكونات التي تتأسس وفقًا لها رؤيته الفلسفية، وهي مبدئيًا: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مع رؤية ميتافيزيقية واحدية أو توحيدية إسلامية. بالإضافة إلى توظيف سوسيولوجيا المعرفة في دراسة الفلاسفة من الجماعات اليهودية في إطار الحضارات التي ارتبطوا بها وعاشوا فيها وأنجزوا أعمالهم في ظلها، كما يظهر تناوله لهم في المجلد الثالث من الموسوعة.

وترتبط البنية العامة للفلسفة في الموسوعة ارتباطًا وثيقًا برؤية المسيري الفلسفية، وهي نتيجة منطقية لها في نفس الوقت. وتظهر هذه البنية – كما نتصور – في مستويات ثلاثة، وإن كان من الصعب الفصل بينها، وهي: المستوى التاريخي، والمستوى التحليلي، والمستوى النقدي. والمقصود بالمستوى الأول هو تناول المسيري المفكرين والفلاسفة وبعض علماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية موضحًا إسهاماتهم، وإلى أي مدى تظهر النزعة الحلولية الكمونية الواحدية في أعمالهم، وهم ينتمون في الغالب إلى العصور

القديمة اليونانية والمسيحية والإسلامية وبدايات العصر الحديث حتى اسبينوزا، وربما القرن الثامن عشر. والمستوى الثاني التحليلي يظهر في تناول فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والمذاهب الكبرى المؤثرة فيه، سواء أكانوا فلاسفة من الجماعات اليهودية أم من غيرها ممن كان لهم تأثير كبير في هؤلاء، ونخص بالذكر من النوع الثاني كلا من داروين وهوبز وفرويد ونيتشه. والمستوى الثالث، والذي يكون في رأينا موضوعًا هامًا، هو موقف المسيري من «ما بعد الحداثة»، وهنا نجدنا ننتقل من «الحلولية الكمونية الواحدية»، وهي أقرب إلى المقولات الفلسفية الدينية الصوفية، إلى «العلمانية الشاملة»، وهي أقرب إلى المقولات الفلسفية الاجتماعية السياسية، إلى «ما بعد الحداثة»، التي يؤكد المسيري على العلاقة الوثيقة بينها وبين النازية والصهيونية فيما يمثل إعادة نظرة شاملة للحضارة الغربية. وسوف نتناول هذه المستويات الثلاثة على التوالي، بعد بيان الرؤية الفلسفية العامة لعمله.

أولا: رؤية المسيري الفلسفية

يمكن، دونما الحاجة إلى تكرار المعلومات التي وردت بالموسوعة رغم صعوبة ذلك، تمييز العلاقة الوثيقة بين رؤية المسيري الفلسفية في الوجود والمعرفة والقيم وبين منهجه في البحث، وذلك من خلال نماذجه التفسيرية ومفرداته واصطلاحاته الفلسفية التي تنتمي إلى إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصة في لسانيات تشومسكي، وسيسولوجيا ماكس فيبر، وتفكيكية جاك دريدا، وحفريات ميشيل فوكو، ونقدية مدرسة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة. فقد أتاحت له دراسته في الولايات المتحدة وانتماؤه إلى اليسار الجديد في الستينيات والسبعينيات التفتح على هذه التيارات، بالإضافة إلى تطوره اللاحق الذي أشرنا إليه سابقًا

فيما قدمه تحت عنوان فقه التحيز؛ وهو الأساس الأبستمولوجي لما سيطلق عليه لاحقًا الخطاب الإسلامي الجديد، والذي لا ينفصل عما قدمه في الفقرات 2، 3، 4 من الجزء الأول: إشكاليات نظرية في المجلد الأول من الموسوعة حين يتحدث عن: المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، المسافة والحدود والحيز الإنساني، التجاوز والتعالي مقابل الحلول والكمون، السببية الصلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية: المادية أو المثالية/ الروحانية، الثنائية الفضفاضة (التكاملية/ التفاعلية)، الثنائية الصلبة، الطبيعة البشرية. وحين يتحدث تحديدًا عن أسباب فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، حيث يميز بين النزعة الجنينية والإنسان الطبيعي/ المادي، والاقتصادي، والجنسي، بين السوبرمان والسبمان، والنزعة الربانية في الثنائية الفضفاضة، والإنسان الإنساني أو الإنسان الرباني، حتى يعالج إشكالية الإنساني والطبيعي، الذاتي والموضوعي، الجزئي والكلي. كل ذلك اعتمادًا على ديلتاي وإنجازات الهرمينوطيقا الغربية، مستخدمًا أمام كلمة شرح وتفسير لفظة (فرشتيهن)، وهكذا يفعل مع كثير من المصطلحات الغربية التي يستخدمها ويكتبها بحروف عربية، مما يعني أن الرؤية لدى المسيري ذات مكونين ثقافيين: غربي تغلب عليه الثقافات الأمريكية، وعربي إسلامي، مع ملاحظة غياب المفاهيم الأساسية للأعمال العربية الكلاسيكية. ومن هنا تأتي ضرورة دراسة المصادر النظرية لرؤية المسيري الفلسفية كما تحددت في الموسوعة، حتى يتسنى لنا تحليل هذه الرؤية في الوجود والمعرفة والقيم ومنهجه في التعامل مع الفلسفة وتاريخها ومشكلاتها في الموسوعة.

تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات، الأخير منها خاص بالفهارس، يقدم المجلد الأول الإطار النظري في خمسة أجزاء، ويعد بمثابة المدخل للموسوعة والأساس الذي بنيت عليه المجلدات التالية، وقد بذل فيه المسيري جهدًا معرفيًا قد يفوق ما بذله في بقية المجلدات. يعرض في الجزء الأول منه «إشكاليات نظرية» في مقدمة تحدد عمله مقابل القصور في الخطاب التحليلي العربي، وخصائص هذا العمل النقدي التفكيكي التأسيسي، والنماذج الأساسية، وهيكل الموسوعة، والمصطلح، وحدود الموسوعة، ويعرف المفردات التي يستخدمها، ورؤيته في الإشكالية الأساسية. ويتناول الجزء الثاني النماذج كأداة تحليلية مبينًا سمات النماذج وطريقة صياغتها وأنواعها. ويتناول هذه النماذج في الأجزاء التالية: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية في الجزء الثالث، حيث يعرض في فقرتين للحلولية ووحدة الوجود والكمونية، ثم للحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة، التي يخصص لها الجزء الرابع – وهو ما يمثل قرب نصف المجلد الأول، حوالي مائة وخمسين صفحة (ص209 : 359) – حيث يتناول في فقرات تسع: إشكالية تعريف العلمانية، اختلاط الحقل الدلالي للمصطلح؛ مفهوم علمانية..... إلخ. حتى ينتهي إلى العلمانية الشاملة، محاولا تقديم تعريف لها. ويتناول في الجزء الخامس الجماعات الوظيفية في فقرتين، موضحًا سماتها الأساسية وعلاقتها بالحلولية والعلمانية الشاملة.

والسؤال الذي يطرح على المسيري مبدئيًا – وقبل تحديد بنية الفلسفة داخل الموسوعة – حول الأسس المعرفية التي يقدمها في المجلد الأول، والتي تشبه كما يبدو للوهلة الأولى ما قدمه ابن خلدون في المقدمة من أسس للتاريخ... سؤال عن العلاقة بين الإشكاليات

النظرية والعمل في مجمله. فما قدمه في هذا المجلد يصلح أن يكون عملا مستقلا، فهو يقدم رؤية، بينما تمثل التطبيقات – أقصد مجلدات الموسوعة، والتي بنيت على هذه الأسس – عملا آخر. نعم، توجد علاقة بينهما، لكن أحدهما قد يستغرق القارئ دون الآخر، وقد لا يجد الباحث المتخصص علاقة بين أحدهما والآخر.

ويدور المجلد الثاني حول الجماعات اليهودية، ويضيف عنوانًا جانبيًا إشكاليات. ويعرض في أجزاء أربعة لطبيعة اليهود في كل زمان ومكان، ويناقش في الجزأين الثاني والثالث قضية «يهود، أم جماعات يهودية؟»، «يهود، أم جماعات يهودية وظيفية؟»، موضحًا دور الجماعات الوظيفية اليهودية القتالية والاستيطانية والمالية، بالإضافة إلى بعض الوظائف الأخرى (البغاء- الطب- الترجمة)، حتى يناقش مسألتي الحدودية والهامشية، تمهيدًا للجزء الرابع عن عداء الأغيار الأزلي لليهود واليهودية، حيث يناقش إشكالية معاداة اليهود، وبعض التجليات المتعينة لمعاداة اليهود، ومعاداة اليهود والتحيز لهم، والإبادة النازية والحضارة الغربية، وبعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوروبا، ليناقش إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. وهنا يتناول بالنقاش مسألتين سنتوقف لاحقًا لتحليلهما هما: مارتن هايدجر والنازية (م2، ج4، ف4)، والنيتشوية والصهيونية (م2، ج4، ف6). وكم كان من المفيد تناول موقف الهيجليين الشباب، خاصة برونوباور وكارل ماركس من «المسألة اليهودية»، فقد شغلا بها وكتبا عنها في إطار قضية «تحرر اليهود، أم تحرر الإنسان؟».

ويأتي المجلد الثالث عن الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة في جزأين. الأول التحديث، والثاني الثقافة. يهمنا الجزء الثاني الذي جاء

في ست عشرة فقرة تتناول كل ما يتعلق بالثقافة عند الجماعات اليهودية. تدور الفقرة الحادية عشرة عن المفكرين، والثانية عشرة عن الفلاسفة، والثالثة عشرة عن علماء الاجتماع، والرابعة عشرة عن علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية. وإن كان من الصعب التمييز الدقيق بين "المفكر" و"الفيلسوف"، حيث يمكن تناول بعض من أدرجهم المسيري في تصنيفه كمفكرين ضمن الفلاسفة مثل: ابن كمونة؛ فالتمييز بين المفكر والفيلسوف لم يكن واردًا في عصره، وكذلك أرنست بلوخ وولتر بنيامين وحنا أرنت وإيشيا برلين. وكذلك بعض علماء الاجتماع مثل: ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو من مؤسسي المدرسة النقدية، وهم وإن كانوا علماء اجتماع، مثل أعضاء المدرسة في بداية تأسيسها، إلا أنهم أسهموا بنظريات اجتماعية وجمالية تجعل منهم فلاسفة، وما ينطبق عليهم ينطبق على اريك فروم، وإلى حد ما على فرويد الذي يعامل من الاتجاهات التجريبية الإكلينيكية في علم النفس باعتباره يمثل مرحلة سابقة على الدراسة العلمية أي باعتباره فيلسوفًا.

وما يقدمه المسيري في هذا المجلد من جهود المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع يمثل إنجازات أعضاء الجماعات اليهودية وموقفه منها، ويوضح فهمه للفلسفة وقد صاغه في الإطار الذي يتفق وما طرحه في المجلد الأول كجهد للجماعات الوظيفية عبر الشعوب والحضارات التي عاشوا فيها، تجنبًا للحديث عن فلسفة يهودية وفلاسفة يهود. ونحن نتفق معه تمامًا في ذلك، لأننا لا نتصور جهود فعلية بعيدا عن الفلسفة اليونانية، ولا موسى بن ميمون بعيدًا عن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي. وكذلك لا نفهم فلسفة اسبينوزا بمعزل عن إشكاليات الفلسفة الحديثة ولا هوسرل دون أزمة العلوم الأوروبية

والثنائية المعرفية بين الاتجاهات التجريبية، ولا جورج لوكاش أو هربرت ماركيوز بعيدًا عن الهيجلية والماركسية الجديدة، ولا كلود ليفي شتراوس بعيدًا عن دي سوسور والبنيوية. وهذا ما سنناقشه في فقرة لاحقة عن رؤية المسيري للفلسفة.

ويتناول في المجلد الرابع تواريخ الجماعات اليهودية في أجزاء ثلاثة: الأول في العالم القديم، والثاني في العالم الإسلامي، والثالث في بلدان العالم الغربي خصوصا في العصر الحديث). وكان من الممكن – انسجامًا مع رؤيته – تقديم المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع في إطار هذه التواريخ، باعتبار أن أعضاء الجماعات اليهودية تنتمي إلى البيئة والتاريخ الذي عاشوا في كنفه وقدموا إسهاماتهم في إطار مجتمعاته. أو على الأقل أن يجئ تحليله لإنجاز أعضاء الجماعات اليهودية بعد بيانه لتواريخهم، وهو ما فعله في المجلد الخامس: اليهودية: الواحدية الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة.

يعرض في الجزء الأول من هذا المجلد، اليهودية: بعض الإشكاليات، مثل: التركيب الجيولوجى والتراكمي، والشريعة الشفهية، وإشكالية الحلولية اليهودية، علاقة اليهودية بالصهيونية، وذلك تأسيسًا للجزء الثاني؛ المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية مثل: الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية، الفقهاء، القبالاه، الزوهار، الصلوات والأدعية، الفكر الأخروي، الماشيح والمشيحانية، مما يتيح له أن يتناول في الجزء الثالث الفرق اليهودية في إحدى عشرة فقرة تدور حول: الفرق الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادي، اليهودية والإسلام، اليهودية

والمسيحية، الحسيدية، اليهودية الإصلاحية، اليهودية الأرثوذكسية، اليهودية المحافظة، تجديد اليهودية وعلمنتها. وفيها يتناول جهود عدد من الفلاسفة اليهود نخص منهم كلا من: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس، حيث تحتاج جهودهما وموقف المسيري منهما بيانًا مفصلا مع ما جاء في الفقرة التالية: «اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة»، والتي يتناول فيها بعض مصطلحات (وشخصيات) ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية، ويقدم فيها تحليلات هامة متفردة، بعيدًا عن انبهار الكتاب العرب بما يطرح تحت عنوان ما بعد الحداثة، وهو نموذج لتناول جهود الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية مثل جاك دريدا في إطار التيارات والاتجاهات الفلسفية السائدة، والتي سنتوقف عندها في الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه الدراسة.

ويدور المجلد السادس بأجزائه الأربعة حول الصهيونية، يتناول في الجزء الأول إشكاليات وموضوعات أساسية تدور حول التعريف والتيارات، والعقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، ثم الصهيونية والعلمانية الشاملة. ويدور الجزء الثاني حول تاريخ الصهيونية، ثم الحركة الصهيونية. ويتناول في الجزء الثالث الصهيونية والجماعات اليهودية. ويتحدث الجزء الرابع في أربع فقرات عن شخصيات ومنظمات يهودية معادية للصهيونية.

ويخصص المجلد السابع للحديث عن إسرائيل «المستوطن الصهيوني» في خمسة أجزاء: الأول: إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية. والثاني: الدولة الاستيطانية الإحلالية. والثالث: العنصرية والإرهاب الصهيونيان. والرابع: النظام الاستيطاني الصهيوني. والخامس: أزمة

الصهيونية والمسألة الإسرائيلية، في فقرات أربع تتوج بالمسألة الفلسطينية.

أما المجلد الثامن والأخير فهو عبارة عن ملاحق وفهارس، ويتناول: آليات الموسوعة، تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية مرتبة موضوعيًا، ثم يقدم ثبتًا تاريخيًا لأهم الأحداث في تاريخ البشرية عمومًا والتي تخص فلسطين والجماعات اليهودية فيها وفي العالم، وفهرسًا موضوعيًا، وفهرسًا ألفبائيا إنجليزيا، وآخر عربيا ثم تعريفا بمؤلف الموسوعة.

أي أننا نجد في الفقرة الرابعة من المجلد الثاني تحليلا نقديًا لفلسفة كل من نيتشه والصهيونية وهايدجر والنازية. وهذين الفيلسوفين أثارا ومازالا يثيرا في العربية اهتماما وجدلا وموقفه منهما على الضد من موقف عبد الرحمن بدوى منهما وأقرب إلى النقد الماركسى لهما . وفي الفقرات من الحادية عشرة حتى الرابعة عشرة في الجزء الثاني من المجلد الثالث عرضا تاريخيا للفلاسفة والمفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية. يضاف إلى ذلك ما جاء في الفقرتين الثامنة والتاسعة في الجزء الثالث من المجلد الخامس عن ما بعد الحداثة والجماعات اليهودية. وهذه الفقرات التي تتناول بالعرض التاريخي والتحليل النقدي فلاسفة من الجماعات اليهودية وقضايا وتيارات فلسفية، والتي تمثل – مع ما طرحه المسيري من نماذج تفسيرية في المجلد الأول، خاصة الحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة – الإسهام الفلسفي للمسيري، أو حضور الفلسفة وقضاياها وأعلامها في الموسوعة... تطرح علينا العديد من الأسئلة التي تمثل موضوع الدراسة الحالية.

أود في البداية تناول رؤية المسيري الفلسفية كما ظهرت في تحليله لجهود الفلاسفة من الجماعات اليهودية، وبيان مصادره الفلسفية، وكيفية توظيفه لها، وموقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصة ما بعد الحداثة. ويمكن تحقيق ذلك عن طريقين، الأول: وضع رؤية المسيري وموقفه في إطار تاريخ الفلسفة بإخضاعها للنقد الفلسفي وفق رؤية الباحث. أو – وهذا هو الطريق الثاني – تقديم قراءة المسيري للفلسفة من خلال رؤيته وعرضه هو للفلاسفة وجهودهم وتطبيقه لمقولاته ونماذجه التفسيرية. وقد اخترنا الطريق الثاني، وذلك على الوجه التالي: قراءة تحليله لجهود المفكرين والفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارات اليونانية والإسلامية والأوروبية القديمة والحديثة حتى القرن الثامن عشر وفقًا للحلولية الكمونية الواحدية، وحتى النصف الأول من القرن العشرين وفقا للعلمانية الشاملة، ثم بيان موقفه من التيارات الحالية ونقده لما بعد الحداثة. وذلك يعني أننا نقوم في وقت واحد بمهمة مزدوجة، هي تقديم رؤية المسيري الفلسفية، وقراءته لجهود فلاسفة الجماعات اليهودية على مستوى العرض التاريخي الفلسفي لجهودهم، وذلك بتطبيق نماذجه التفسيرية التي تمثل التحليل النقدي لهذه الجهود، لبيان كيفية توظيفه للاتجاهات الفلسفية في هذه القراءة.

ثانيًا: التناول التاريخي للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية:

يطرح المسيري في تناوله المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية صعوبة الحديث عن هؤلاء باعتبارهم وحدة متماسكة ذات سمات وخصائص مشتركة، فالحديث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يؤكد عدم التجانس والتنوع، ويوضح انتماءهم للتشكيل

الحضاري الذي يحيون فيه. ويلاحظ تزايد وجود هؤلاء المفكرين في الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها في مرحلة الحلولية بدون إله. يقول: «حينما ظهر نيتشه الذي أعلن موت الإله تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه». إن غربة المثقف اليهودي في مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدي والعدمي. ومع هذا التأكيد على ارتباط هؤلاء بالحلولية؛ يشير إشارة هامة إلى أن عددًا لا بأس به من هؤلاء يحاول الاحتفاظ بالوظيفة النقدية للعقل، بحيث لا يستوعب العقل في المادة، ويظل متجاوزًا بشكل دائم للأمر الواقع، أي أنهم يحاولون تخطي الحلولية الكامنة في الفكر العلماني المادي (ص365).

إن المسيري في تناوله لجهود ابن كمونة (1215- 1285)، وإرنست بلوخ (1885- 1977)، وليو ستراوس (1889- 1973)، وولتر بنجامين (1892- 1940)، وإيشيابرلين (1909-)، وسيمون فاي (1909- 1943). الأول شارح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا والتلويحات العرشية للسهروردي، والثاني فيلسوف ألماني ماركسي يهودي، والثالث فيلسوف وعالم سياسي ألماني أمريكي يهودي، والرابع فيلسوف وناقد ألماني، والخامس فيلسوف بريطاني يهودي، والأخيرة فيلسوفة يهودية – وذلك وفق وصف المسيري لهم. لماذا إذن يدرج هؤلاء في نطاق المفكرين وليس الفلاسفة وهو يطلق عليهم اسم "فيلسوف"؟ وما أساس التفرقة بين الفكر والفلسفة بين المفكر والفيلسوف؟ وهو «فصل متعسف بعض الشيء، وبخاصة في العصر الحديث، حيث نجد أن جزءا كبيرا من التفكير الفلسفي يتم من خلال

دراسات اللغة (تشومسكي وفتجنشتين ودريدا)، والإنثروبولوجيا (كلود ليفي شتراوس)، وعلم النفس (فرويد)، والاجتماع (أدورنو وهوركهايمر)». كما يقول المسيري نفسه (م3، ص347). ومع هذا؛ فهو يؤكد أن هذا الفصل ذو فائدة تصنيفية من منظور هذه الموسوعة، بل وله فائدة تفسيرية أيضًا، وذلك دون أن يخبرنا ما أساس وفائدة هذا الفصل! ونحن سنتعامل مع هؤلاء باعتبارهم فلاسفة، فالأول – ابن كمونة – ينتمي إلى الحضارة الإسلامية، حيث يشرح الفلاسفة المسلمين، وكتابه "الجديد في الحكمة" يحمل طابع الثقافة الإسلامية، مكتوب بلغة عربية فصيحة، ويعالج القضايا نفسها التي عالجها المسلمون آنذاك، مستخدما مصطلحاتهم وتقسيمهم للقضايا.

وينفي المسيري عن الثاني – إرنست بلوخ – إفراد دور خاص لليهودي، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودي بكثير من الإفاضة والتفصيل، ونستشعر تعاطفًا معه، خاصة في عرضه أهم كتبه مبادئ الأمل، فهو «يحاول أن يولد ثنائية داخل النظام المعرفي المادي (تجاوز من خلال المادة) حتى يحتفظ بروح الثورة والأمل». إلا أنه يعود ويلاحظ أن بلوخ في كتابه "روح اليوتوبيا" يخصص فصلا يسمى «رمز اليهود»، وهو من المقالات النادرة التي كتبها بلوخ عن اليهود. وتشير بعض فصول كتاب "مبادئ الأمل" إلى التراث الديني اليهودي باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوي. ورغم نقد بلوخ لصهيونية هرتزل؛ فإنه يقدم قراءة شديدة التحيز لهذا المفكر الصهيوني، الذي يطالب بتأسيس دولة اشتراكية يهودية تقوم بطرد الفلسطينيين وتحقق الأمن والعدالة لليهود. إن أحكام المسيري على بلوخ

توضح تعاطفه مع مفكر يساري ماركسي من جهة، لكنه سرعان ما يدين تخليه عن تفكيره الإنساني بتحيزه لصالح اليهود.

ويؤكد تناول المسيري لجهود ولتر بنجامين وفكره – الذي يصفه بأنه ليس يهوديًا – على رؤيته الأساسية (رؤية المسيري) التي تقرأ هذه الجهود وفق نموذج الحلولية. ففكر بنجامين «تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولي على المجتمع الغربي» (م3، ص354).

يحرص المسيري في تناوله لهؤلاء المفكرين على بيان موقف كل منهم من اليهودية والصهيونية، وهو جانب لا يتوقف أمامه باحثو الفلسفة، الذين يكتفون بعرض النظريات الأنطولوجية والمعرفية لهؤلاء المفكرين وان كنا نستثنى من هذا عبد الستار الراوى الفيلسوف العراقى. فإرنست بلوخ مفكر صهيوني (م3، ص352)، وفكر بنجامين ليس يهوديًا (م3، ص354)، وموقف حنا إرنت من الصهيونية قد تغير ابتداء من الأربعينيات وأخذ شكلا معاديًا للصهيونية (م3، ص355)، ورغم موقف إيشيابرلين التعددي فهو يؤيد الصهيونية كل التأييد (م3، ص357)، كما أنه يشير إلى قضية يهودية سيمون فاي، التي رفضت العقيدة اليهودية بعد مرورها بتجربة صوفية مسيحية وهاجمت اليهودية بشراسة ونسبت لها كل نقائص المسيحية (م3، ص358).

يؤكد المسيري في تناوله للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية أن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى درجة، ولذا؛ فإنه يفضل استخدام مصطلح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التي كانوا يعيشون في كنفها. وهو يقسم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع

فلسفاتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها، وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة وإن تعرض لقضايا يهودية بشكل عرضي. ويرى أن المفكر من هؤلاء حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه – شاء أم أبى – يطبق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على اليهودية.

يتناول المسيري هؤلاء الفلاسفة، بدءا من فيلون حتى تشومسكي، مرورًا بموسى بن ميمون واسبينوزا وبرجسون وهوسرل وشيستوف وكالن ولوكاش وليفي شتراوس وماركيوز. ويلاحظ أنه يوجد فلاسفة «يهود» كان اهتمامهم باليهودية ضعيفًا أو منعدمًا، أو كان تعبيرًا عن موقف فلسفي عام يتجاوز اليهودية في حد ذاتها. ولذا؛ فإن إسهامهم الأساسي كان يصب في التيار العام للفلسفة الغربية. ويعدد هؤلاء، وهم كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية، الذين ازدهروا على مستوى الحضارة الغربية. «قد يكون لبعض هؤلاء بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية، ولكنها تظل ملاحظات عرضية إلا في حالة كالن» (م3، ص364). لذا؛ فهو (أي المسيري) دائم الربط بين كل فيلسوف من هؤلاء والاتجاه الفلسفي الذي ينتمي إليه أو الوسط الحضاري الذي يحيا فيه؛ فهو يتحدث عن فيلون والأفلاطونية المحدثة وموسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية، واسبينوزا والعقلانية المادية، وبرجسون واللاعقلانية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وشيستوف والفلسفة المسيحية، وكالن والبرجماتية، ولوكاش وماركيوز والماركسية الجديدة، وليفي شتراوس والبنيوية، وتشومسكي والثورة التوليدية.

ونستطيع أن نلاحظ بسهولة ليس فقط تعاطف المسيري مع فكر هؤلاء، وتقبله لإسهاماتهم، وإعلائه من شأنها، كما في تأكيده على أنه «مع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسخها، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة في عملية الإبداع الفلسفي». بل وأكثر من هذا؛ فهم الذين صاغوا الثورة الأبستمولوجية المعاصرة في الدراسات الإنسانية. فهو يلاحظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية في صياغة الفكر الفلسفي النقدي في الغرب (ماركس وفرويد)، وخصوصًا في فلسفة اللغة، وهو تيار يصل إلى قمته في فكر تشومسكي (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية). ونحن نلاحظ استفادته من هؤلاء – كما يظهر في الجزء الثاني من المجلد الخامس – وذلك وفقا لرؤيته في نقد الحضارة الغربية، سواء في مرحلة تبني اليسار الجديد، أو مرحلة تأسيس الخطاب الإسلامي الجديد، حيث تظهر بعض مقولات فلاسفة المدرسة النقدية، وبالتحديد ماركيوزا.

يبدأ المسيري التناول التاريخي للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية من فيلون، الذي تلقى تعليمًا هيلينيًا كاملا، والذي لا يذكر شيئا عن تعليمه اليهودي، والإشارة الوحيدة للتعلم اليهودي في أعماله تبين مدى ضعف صلته به، والذي لا يمكن تصنيف فلسفته إلا على أنها فلسفة يونانية تنتمي أساسًا إلى التقاليد الأفلاطونية بعد اختلاطها بالعبادات السرية، وتعد كتاباته إسقاطًا لكثير من القيم الهيلينية على التراث الديني اليهودي وليست مزجًا بينهما. وهو لم يترك أثرًا واضحًا في التطور اللاحق للفكر الديني اليهودي، في حين استفاد منه الآباء المسيحيون استفادة بالغة، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة فيلون هي

«مسيحية جنينية« (م3 ، ص366، 367). ويقدم موسى بن ميمون القرطبي؛ على أنه مفكر عربي إسلامي الحضارة والفكر، يؤمن باليهودية عضو في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية. ويفيض في عرض حياته وتحليل كتاباته، موضحًا أنها لم تترك أثرا بين المثقفين المسلمين، وإن كانت قد بعثت عن طريق حركة التنوير اليهودية، بحيث تعد النقطة الأساسية التي اجتمع عليها دعاة التنوير، وأنها إطار مرجعي أساسي لليهودية الإصلاحية (م3، ص370).

ويعطي اسبينوزا مساحة أوسع في فقرتين متتاليتين عن باروخ اسبينوزا والعقلانية المادية، واسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (في 14 صفحة). يعرض في الأولى: رؤيته للإله والطبيعة، ورؤيته للإنسان، والرؤية المعرفية، والرؤية النفسية، والرؤية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وموقفه من الدين. كما يقارن بينه وبين نيتشه وجاد دريدا. فهو «فيلسوف عقلاني مادي من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بل هو في تصورنا (مع نيتشه، وبعده دريدا) فيلسوف العلمانية الأكبر»، بلغت عنده الواحدية والكمونية الفلسفية ذروتها، فقد ألغى كل الثنائيات التقليدية، وهو بهذا يعد المقابل لما يطرحه المسيري من ثنائية متجاوزة. وفلسفته نظام مادي خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح (م3، ص372). ويتوقف عند العلاقة بين اسبينوزا ونيتشه، الذي ذكر أنه يتعرف على نفسه في عدة نقاط في عقيدة اسبينوزا، ويبين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما يقرب من صفحة كاملة (عمودين) من صفحات الموسوعة (م3، ص379 : 380)، وهو ما يوضح اهتمام المسيري الكبير بفلسفة نيتشه، الذي يطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأكبر».

ويرى المسيري أن رؤية اسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة؛ تضرب بجذورها في القبالاه اللوريانية (م3، ص382)، فهو يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوي الجذور اليهودية، الذين يقفون على هامش الحضارة ولا يشعرون بأية قداسة نحو أي شيء. والمهم في تحليل المسيري لفلسفة اسبينوزا الذي كان – كما نعلم – ضد اليهود وهاجم اليهودية، مما أدى إلى أن يعتبره البعض ضد الصهيونية. ولكننا – كما يقول المسيري – بينا أن مفهوم الشعب العضوي المنبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمي اسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيوني.

يؤول المسيري أقوال اسبينوزا لتوضيح أن «المشروع الصهيوني تنفيذ حرفي للمشروع الاسبينوزي. ذلك أن الصهيونية "علمنت" اليهودية و"طهرتها" من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة، بحيث لا يمكن فصل بعض هذه الأشياء عن الآخر، تماما مثلما وحد اسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة في إطار واحديته الكونية المادية. لذا؛ فقد أقيمت في إسرائيل مراسم عودة اسبينوزا إلى حظيرة الدين مرة أخرى، ويحتفل بميلاده وذكرى نشر مؤلفاته، ويوجد معهد متخصص لدراسة كتبه.

إن وسيلة المسيري في فهم وتفسير فلسفة اسبينوزا – هذا الفهم والتفسير الذي لا نتفق فيه معه- هو ملء بعض الفراغات الموجودة بين السطور والكلمات وبين الدال والمدلول من خلال معرفتنا برؤية اسبينوزا؛ الذي طرح في تفسيره اقتراحًا صهيونيًا في قوله – الذي لم يحدد لنا المسيري مصدره، رغم أهمية ذلك الشديدة. والنص الذي

يستشهد به هو قوله: «إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أي اليهود] قد أضعفت عقولهم، لو سنحت الفرصة وسط التغيرات التي تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الإله مرة ثانية» (المسيري، م3، ص384). ربما يفيد تحديد النص واللغة المترجم إليها في معرفة السياق الذي علينا أن نقرأ فيه كلمات اسبينوزا.

وينطبق ذلك على تحليله لفلسفة برجسون، الذي يمكن توصيف عالمه – كما كتب المسيري – بأنه مثل معظم الأيديولوجيات العلمانية، يحاول أن يرد العالم بأسره إلى مبدأ واحد، وهو في حالته مبدأ التطور الدارويني. وشأنه شأن نيتشه ووليام جيمس؛ إذ يحاول أن يحيي هذا العالم الميت المغلق بأن يجعله كيانًا تطوريًا عضويًا مفعما بالحياة التي تنبعث من داخله وتحركه، وهي سبب نموه. ويتحدث عن البعد اليهودي في فلسفة برجسون، الذي كان يذهب إلى أن اليهودية ديانة مغلقة من وحي مجتمع مغلق، وأنها دين ساكن استاتيكي جامد، أخلاقه مغلقة، تحمل الفرد على الإخلاص بشكل غريزي للجماعة، على عكس الكاثوليكية، فهي ديانة عالمية تتجاوز اليهودية. والمسيح في نظره أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ. وبرجسون عند المسيري أقرب إلى اسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية، فكلاهما يهاجم جمود اليهودية لكنه يدور في إطار وحدة الوجود (الروحية والمادية). وفي هذا التوصيف كثير من التبسيط والعمومية التي تلغي الفروق بين مبدأ التطور الدارويني والتطور الخلاق عند برجسون، وبين من يهاجم المادية الآلية في عصره، وبين وحدة الوجود المادية. مما يسهل ربط فلسفة برجسون بما يقابلها مثل فلسفة نيتشه، فكلاهما فلسفة حياة، لكن

الاختلاف بين حياة إرادة القوة النيتشوية والروح الخلاقة البرجسونية يجعلنا نميل إلى بيان التمايز بينهما مع – بل قبل – بيان الاتفاق.

وبعد أن يتناول المسيري إدموند هوسرل والفينومينولوجيا يتوجه إلى البعد اليهودي في فلسفته. هنا أيضا يظهر أن البعد الذاتي هو أساس التفسير، فالمسيري يرى في فكر هوسرل نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية)، لكن مصادرها ليست بالضرورة – فيما يقول – يهودية، ففكره امتداد للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية في الغرب منذ عصر النهضة. ومع هذا فهو يضيف: «[ونحن نجد] أن ثمة تشابهًا بنيويًا عميقًا بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع، وصولا إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعي الجمعي من جهة، ومفهوم الإله في أسفار موسى الخمسة». ومع هذا؛ يرى المسيري أن الحديث عن يهودية هوسرل حديث لا طائل من ورائه، فقد تنصر في مطلع شبابه، فهو ليس يهوديًا حتى من الناحية الشكلية! ونضيف أن كل الدراسات حول فلسفة هوسرل توضح أنها لم تستطع التخلص تماما من الثنائية التي حاولت تجاوزها.

ويتناول ليف سيشتوف (1866- 1938) والفلسفة المسيحية. وهو فيلسوف ليس حضور قويا في تاريخ الفلسفة، يذكر غالبا في التأريخ للفلسفة الروسية، و"ينظر إليه من منظور مسيحي أو وجودي يصعب تصنيفه باعتباره يهوديا حاخاميا" كما يقول المسيري. بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم في كتاباته مثل اسبينوزا لا يظهرون باعتبارهم يهودًا، وإنما باعتبارهم ممثلين لنزعة التأمل العقلي والنزعة العقلية الهيلينية في الحضارة الغربية. ومما له دلالته أن سيشتوف،

شأنه شأن بوبر، لم يؤثر البتة في الفكر الديني اليهودي، ولكنه ترك أثرًا في مفكرين مسيحيين – أو ذوي أصول مسيحية – مثل: ألبير كامي وبرديائيف.

ومقابل شيستوف الوجودي الذي لا يذكر إلا في تاريخ الفلسفة الروسية، فإن هوراس كالن (1882- 1974) البرجماتي، الذي لا يتوقف أمامه الباحث في تاريخ الفلسفة، يذكر في الفلسفة الأمريكية، وهو مفكر تربوي وفيلسوف برجماتي أمريكي يهودي صهيوني، وأحد تلاميذ وليام جيمس. وهو يلاحظ في كتابه "المثاليون في مأزق" العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل والتشابه البنيوي بينهما. فهو يؤكد في بداية كتابه «أن كلا من إعلان استقلال إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبر عن مسيرة الإنسان نحو الحرية ونحو المزيد من التقدم». ويرى المسيري أنه محق تماما في رصده التشابه بين البرجماتية والصهيونية؛ فكلتاهما تصدر عن فكرة الطبيعة السائلة الكونية، وعن الإنسان الطبيعي الذي يصبح جزءا مستقلا يتوحد بهذه السيولة، فتسقط كل الحدود التاريخية والقيم المطلقة وأي شكل من أشكال التجاوز، ولا يبقى سوى البقاء كهدف نهائي، والقوة كآلية لتحقيق هذا البقاء» (م3، ص392). ويشير المسيري إلى تأكيد كالن أنه لا يوجد شعب عربي، وإنما توجد شعوب متحدثة بالعربية، وأن ما يسمى بالعربية إن هو إلا رد فعل للنهضة الصهيونية!

ويؤسس كالن حق اليهود في فلسطين على أسس برجماتية راسخة، هي ذاتيتهم المطلقة؛ إذ يقول: «إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوي الجارف لدى اليهود بمركزية إسرائيل في حياتهم، كما يستند إلى خوف اليهود الدائم من أن هتلر قد يجئ في أي مكان. وبسبب هذه «الحالة

الشعورية» تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب». وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية! ويصنف المسيري كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين، فهو يرى أن الصهيونية تنبع من الإيمان بالتعددية الحضارية، «فالحركة الصهيونية بمنزلة توكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لحضارتهم الأمريكية، ولكنهم مع هذا جزء منه، ويقومون بتغذية هذا التيار بعناصر جديدة عليه» (م3، ص395).

وفي تناول المسيري جورج لوكاش والماركسية الجديدة، بعد أن يعرض لحياته ومؤلفاته وفلسفته، يعرض لما وجه إليه من انتقادات؛ فهو يبشر برؤية غائية للتاريخ، ويحول ماركس إلى منهج، ومن ثم يضعه فوق النقد، كما أن رؤيته للمعرفة نخبوية. وقد زود عدم الاكتراث السياسي بأساس فلسفي، كما اتهم بالغائية الكاملة، بل وبالمشيحانية والخلاصة: أنه إذا كانت ثمة حلولية في فكر لوكاش؛ فهي حلولية كمونية علمانية مادية، لا تختلف كثيرًا عن أية منظومة فكرية هيجلية تحاول أن ترى تجليات العقل المطلق في التاريخ والمادة (م3، ص398).

ويلفت المسيري الانتباه – في سياق بيان جهود كلود ليفي شتراوس – إلى أنه لفهم فكره وظهور ما بعد الحداثة؛ لا بد من فهم الفكر البنيوي (في سياقه الغربي) باعتباره تجليًا لإشكاليات العلمانية الشاملة، والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع. ويعرض اعتراضات دعاة الاتجاه الإنساني الهيوماني التاريخي على البنيوية، وتحفظات أنصار ما بعد الحداثة عليها وعلى مفهوم البنية. ويشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره، وهي أنه بينما يتهم الوجوديون البنيوية بأنها معادية للإنسان، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة

بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان. ويذهب المسيري إلى أن «هذا التناقض الظاهري يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان والحلولية الكمونية في الفلسفة الغربية، فما كان معاديا للإنسان، متطرفا في عدائه في الخمسينيات والستينيات، أصبح هو ذاته متمركزا حول الإنسان، متطرفا في تمركزه في الثمانينيات!» (م3، ص403).

وبعد أن يوجز المسيرى تحفظات أنصار ما بعد الحداثة يتوجه إلى يهودية ليفي شتراوس. وقد رد شتراوس أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر، اليهودية ليست أحدها. وإن كان إدموند ليش – أحد تلاميذه – قد حاول تطبيق طريقته في التحليل الأسطوري على اليهودية، إلا أنه (أي شتراوس) أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل، إلا من حيث اعتبارها نصوصًا إثنولوجية. وهو يطرح مقابل الفكر الديني نسقه العقلاني المادي الصارم الخالص. ومع هذا؛ فالمسيري يعرض رأي البعض القائل بأن المقولات الدينية والإثنية اليهودية تركت أثرها الواضح في مقولات شتراوس التحليلية العلمية. فالبنية ليست شيئًا خارجيًا، وإنما هي مستقرة في الذات الجمعية، وهي لا تختلف كثيرا عن تصور أسفار موسى الخمسة للإله، فهو إله متجاوز للواقع المادي وللأفراد، ولكنه حال في الشعب بأسره وفي العقل الجمعي الإسرائيلي. وهو الذي يوجهه ويوجه تاريخه، تماما كما تفعل البنية عند البنيويين والماديين الجدد. وأن مقولة الثنائيات المتعارضة تعود إلى التعارض الثنائي الذي يعيشه كل يهودي، أي ثنائية اليهود/ الأغيار. وأن الثنائية في حالة شتراوس كانت أكثر عمقًا. وأن اشتغاله بالأنثروبولوجيا هو في ذاته تعبير عن يهوديته، فالأنثروبولوجي يشبه اليهودي التائه. وأن الأنثروبولوجي يعلن ولاءه للبدائي على حساب الحضاري، وللهامشي

على حساب المركزي، لذا؛ فهو عنصر من عناصر التفكيك والتقويض في العالم، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرمنيوطيقا المهرطقة، واليهودي لا يختلف عن ذلك كثيرًا. والحقيقة أن هذه الأوصاف الأخيرة خاصة بالمسيري، مما يشي بأنها آراء وانتقادات له. ومع هذا؛ فهي في واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودي. وهو يصف فلسفته والبنيوية ككل بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية، وأن هذه الحلولية الشاملة نزعة عامة في الحضارة الغربية الحديثة (م3، ص405). وإذا كانت البنيوية عند البعض – رغم صعوبة ذلك – منهجًا في المعرفة ودراسة الظواهر، فهل يمكن وصف المنهج بأنه شكل من أشكال وحدة الوجود المادية؟!

ويتخذ تناول المسيري لفلسفة هربرت ماركيوز خصوصية من وجهة نظرنا، فهو فيلسوف وسياسي ماركسي وعضو في مدرسة فرانكفورت. وأهم المفاهيم التي طورها فكرة الإنسان ذي البعد الواحد. وهو إنسان المجتمعات الحديثة الذي تم احتواؤه تماما، وتم تخليق رغباته وتطلعاته من قبل مؤسسات المجتمع، حتى استبطن قيمه كافة، وأصبح يرى أن الهدف من الوجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة. ووصف ماركيوز للإنسان ذي البعد الواحد هو نسق واحدي مغلق، ولذا؛ فإنه يحاول أن يفتح النسق. وواضح التشابه بين طرح ماركيوز وطرح المسيري في هذه النقطة؛ لذا فهو لا يوجه إليه ملاحظات – مثلما يفعل مع غيره - ، ويجد بعض المبررات لمواقفه، على العكس مما فعله محمود أمين العالم في كتابه عن" ماركيوز... أو فلسفة الطريق المسدود"، حيث ينتقده بشدة. فماركيوز عند المسيري ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي، وإن كان أيد

إسرائيل عام 1967 في هجومها على الدول العربية باعتبار أن ذلك دفاع عن النفس. يرى المسيري أن من العسير أن نعثر على البعد اليهودي في فكره، فهو مفكر متأثر بالتقاليد الألمانية في الفلسفة، خاصة هيجل وماركس. أما موقفه من إسرائيل فهو موقف سياسي ينم عن جهل شديد، وربما عن انتهازية شخصية لا علاقة لها بالبنية العميقة الكامنة لفكره الفلسفي.

يعطي المسيري مساحة واسعة للحديث عن نعوم تشومسكي والثورة التوليدية (عشر صفحات)، ويتناول الأفكار المحورية في النسق الفكري لديه: البنية السطحية والبنية العميقة، والنحو العالمي. موضحًا أن النظام المعرفي عند تشومسكي يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات والآلات، وأن هذا الاختلاف هو أساس كرامة الإنسان وأخوة البشر. ويرى المسيري أن هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية، فهي فلسفات لا تكترث بالبنى العميقة. وفي هذا الإطار يعارض تشومسكي الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية ومنطق القوة الصماء. وبعد عرض المنظومات المختلفة (المعرفية واللغوية والأخلاقية والسياسية) عند تشومسكي يتوقف عند بعض التناقضات العميقة في فكره؛ فهو فوضوي ملتزم بالعلم والتكنولوجيا، وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حر بسبب الأنساق الكامنة فيه، لكنه يعود ويرى أنها «برنامج» و«شفرة». وهو يقف بشدة ضد الرأسمالية والسوق الحرة باسم الدفاع عن الحرية، ويتعاطف مع التخطيط العقلاني الذي يعني ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيقها، كما يعني المزيد من الترشيد! (م3، ص413).

ويلاحظ فيما يتصل بالقضية الفلسطينية أن تشومسكي ليست له آراء معلنة في اليهودية واليهود، ولكن موقفه من الصهيونية يتسم بنوع من الازدواجية واللاتاريخية، وأن موقفه من إسرائيل يتسم بالرؤية النقدية الصارمة، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطينيين في الضفة والقطاع، ويبذل جهدًا غير عادي في كشف السياسات العدوانية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعمالتها للولايات المتحدة، وقد وقف ضد اتفاق أوسلو. ويشير المسيري إلى أن تشومسكي رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة فإنه نادرًا ما يذكر في الموسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفا أو عالما لغويا يهوديا، ويتساءل بصدد ذلك: هل اتخاذ مفكر يهودي موقفا معاديا من الصهيونية أو من بعض جوانبها أو من إسرائيل يسقط يهوديته؟ يبدو لنا أن هذا السؤال إجابة؛ إجابة على الكتابات اليهودية، سواء في تناولها للفلاسفة اليهود أو في صمتها عن تناول أعمالهم.

ويهمنا قبل الانتهاء من هذه الفقرة أن ندلي ببعض الملاحظات التي يمكن أن تضاف إلى ما أشرنا إليه في السياق:

أولها: أننا بإزاء تناول تاريخي للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية منذ فيلون حتى تشومسكي، كما يتضح من تناول المسيري في القسم الذي خصصه لهم، ومن الممكن أن يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى تناولها المسيري في الموسوعة أيضا ولكن في سياق آخر، مثل: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس وهرمان كوهين، وكذلك بعض من تناولهم تحت عنوان «مفكرون وعلماء نفس واجتماع من الجماعة اليهودية».

ثانيًا: أن تناول المسيري لهؤلاء الفلاسفة يأتي في سياق رؤيته للحلولية الكمونية الواحدية؛ فهم عادة من حملة الرؤية الحلولية العلمانية (م3، ص365)، التي بلغت ذروتها عند اسبينوزا (م3، ص372)، فهي حلولية متطرفة (م3، ص382)، كما أن هناك نزعة حلولية كمونية واحدية في فكر هوسرل (م3، ص390)، وإن كانت ثمة حلولية في فكر لوكاش فهي حلولية كمونية علمانية مادية (م3، ص398)، ويمكن وصف فلسفة ليفي شتراوس بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية والحلولية الشاملة (م3، ص450).

ثالثًا: تأثر معظم هؤلاء الفلاسفة، مثل: فرويد وأينشتاين وبرجسون، باسبينوزا (م3، ص379)، وسرت إليهم الفلسفة النيتشوية حتى قبل ظهور نيتشه، وبرجسون شأنه شأن نيتشه (م3، ص375)، وحينما ظهر نيتشه – الذي أعلن موت الإله – تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه – على حد قول آحاد هعام – (م3، ص346).

رابعًا: يحرص المسيري في ختام تحليله لجهود هؤلاء الفلاسفة على بيان البعد اليهودي في فلسفاتهم، أو على الأقل الإشارة إليه، وفي حالات عديدة يحرص على نفيه بعد ذلك أو تأكيده، كما في موقفه من إرنست بلوخ الذي يذكر أنه لا يفرد دورًا خاصا لليهودي، ثم يؤكد على صهيونيته (م3، ص352). ويرى أن فكر ولتر بنجامين ليس يهوديًا، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولي على المجتمع الغربي (م3، ص354). وموقف حنا إرنت من الصهيونية تغير من الأربعينيات وأخذ شكلا معاديا للصهيونية (م3، ص355). وإشيابرلين

يؤيد الصهيونية كل التأييد. كما يخصص المسيري عدة صفحات لتناول اسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (م3، ص380: 384). وبرجسون رغم إعجابه الشديد بالكاثوليكية، إلا أنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد، وهو أقرب إلى اسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية (م3، ص388). وهناك علاقة واضحة بين فلسفة هوسرل في تأسيس الحقيقة على الذات وبين مفهوم الإله في أسفار موسى الخمسة، ومع هذا؛ فقد تنصر هوسرل في مطلع شبابه، فهو ليس يهوديًا حتى من الناحية الشكلية (م3، ص390). ويمكن تصنيف كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين (م3، ص395). وماركيوزا ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي (م3، ص407).

خامسًا: يتضح مما سبق؛ أن قراءة المسيري لهؤلاء الفلاسفة قراءة تاريخية، عارضة محللة، وقراءة سجالية. فهو مع حرصه على الإشارة إلى البعد اليهودي في فلسفاتهم ثم تأكيده أو نفيه، يتوقف عند حضور هذا الفيلسوف أو ذلك في المصادر والكتابات اليهودية انطلاقا من قبوله أو رفضه للعقيدة أو الهوية اليهودية، ويناقش موقف هذه المصادر من الفلاسفة الذي يعرض لهم. فهو يثير قضية يهودية سيمون فاي، فقد ورد اسمها في كل من الموسوعة اليهودية ودليل بلاكويل للثقافات اليهودية باعتبارها كاتبة يهودية، مع أنها رفضت اليهودية وهاجمتها (م3، ص358). وتقول الموسوعة اليهودية أن شيستوف كان يهوديًا ومسيحيا في آن، وهو تصنيف أقل ما يوصف به أنه غريب للغاية! (م3، ص391). واسم هوسرل لم يرد في كثير من الموسوعات التي تحدثت عن الثقافة اليهودية، وإن كان قد ورد في

بعض منها مثل "الموسوعة اليهودية" (م3، ص390). ومما يجدر ذكره أن تشومسكي، رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة، إلا أنه نادرا ما يذكر في الموسوعات والمراجع اليهودية باعتباره فيلسوفا أو عالمًا لغويًا يهوديًا (م3، ص471).

وهنا نتساءل مع القارئ: إذا كانت أعمال الفلاسفة لا تتناول موضوع اليهود واليهودية إلا عرضًا، وإذا كانت تصب في المجرى العام لتيار الفلسفة الغربية، فكيف يتم تعاملنا معهم من منطلق تضمن فلسفاتهم لأسس اليهودية – اقترابًا أو ابتعادًا عنها؟

ثالثًا: التناول النقدي: نيتشه فيلسوف العلمانية واليهودية والنازية:

إذا انتقلنا من التناول التاريخي للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية إلى الموقف النقدي للمسيري من الفلسفة؛ فإننا نجد أن أوضح ما يميز هذا الموقف هو تناوله لفلسفة نيتشه وبيان تأثيرها على فلاسفة الجماعات اليهودية وعلاقتها البنيوية بالنازية والصهيونية. وهو لا يكتفي بأن يخصص لفلسفة نيتشه والنيتشوية فقرات خاصة، بل يتكرر عرضه لآراء نيتشه ونقده لها على امتداد صفحات مجلدات الموسوعة.

وعلى الرغم من تمييزه فلسفة نيتشه عن "النيتشوية"، إلا أن نيتشه يبدو وكأنه خصم المسيري الأساسي وعدوه الأول. فإذا كان نيتشه يعتبر عدو المسيح، فإنه يظهر في الموسوعة وكأنه عدو صاحبها الأساسي، حيث تبدو لنا كتابته عنه وكأنها رمي الجمرات في رجم إبليس! ولم لا؟ أليس نيتشه هو فيلسوف المادية، اللاعقلانية، والسيولة الشاملة... فيلسوف العلمانية والعدمية الأكبر؟!

يحمل المسيري نيتشه والنيتشوية كل خطايا الحضارة الغربية، وكل مآسي البشرية وشرورها ولا أخلاقياتها. فهو تعبير عن الحلولية والعلمانية، وتسري كتاباته وأفكاره وعباراته في الحياة اليهودية وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية – أدبائها ومفكريها، وعلمائها، وفلاسفتها، وقادتها، وحركاتها الاجتماعية والدينية والسياسية – وفلسفته أساس النازية، وترتبط بالصهيونية ارتباطا وثيقا إذ تمدها بالإطار المرجعي، وهي ماثلة في الفكر اليهودي حتى قبل أن يخط نيتشه حرفًا واحدًا، وهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرأوا صفحة واحدة من أعمال نيتشه، والخطاب الإمبريالي منذ لحظة ظهوره في القرن السابع عشر كان خطابا نيتشويا!

لقد رحب نيتشه بالعدمية زائرًا دائمًا في وسطنا، في عصرنا الحديث المادي. وأعلن فلسفة القوة والشجاعة التي لا تعرف الضحك ولا البكاء ولا تكترث بالضعفاء، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا حلال ولا حرام، إنما هناك فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يحسم بطريقة مادية طبيعية في إطار فلسفة القوة. لا توجد لغة تواصلية؛ إذ أن إرادة القوة هي التي تربط السبب بالنتيجة، وتصبح هي مبدأ التماسك أو السيولة في العالم ومصدر المعنى واللامعنى. وهذه هي فلسفة الواحدية المادية والعلمانية الشاملة كما يصفها المسيري. فإرادة القوة عند نيتشه تمثل المطلق العلماني (م1، ص272). وهو أيضًا فيلسوف عصر السيولة. وهو في واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة، فقد أدرك بثاقب نظره أن الحقيقة الكلية المادية – التي بشر بها دعاة الاستنارة (المضيئة) والتحديث والعقلانية المادية – مرتبطة

بالتجاوز والميتافيزيقا، وأنه لا يمكنها أن تنفصل عنهما...» (م1، ص290).

يتناول المسيري فلسفة نيتشه والنيتشوية في سياقات متعددة داخل الموسوعة، ويستخدم فلسفته، ويربطها بالنماذج التفسيرية الثلاثة لعمله (الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية)، وكذلك في المفاهيم التي تحدد لنا رؤيته الفلسفية العامة – نقصد رؤية المسيري – كالنزعة الجنينية والواحدية المادية الكونية، وشحوب الإله والإنسان الطبيعي والسيولة الشاملة وغيرها. وهذا هو السياق الأول. كما حدد لنا تغلغلها في أعمال أعضاء الجماعات اليهودية، من أدباء ومفكرين وفلاسفة ورجال أعمال وقادة، وكذلك في الحركات اليهودية المختلفة، السياسية والاجتماعية والدينية. وبمثل ذلك السياق الثاني الذي يظهر لنا توظيف المسيري للأفكار النيتشوية، ونقده لها في نفس الوقت، مما يجعله – وهذا هو السياق الثالث – يبرز علاقات تشابه بنيوية بين النيتشوية من جانب والنازية والصهيونية وما بعد الحداثة – التي سنخصص لها ولموقف المسيري منها الفقرة التالية – من جانب آخر. أما الآن، فإن علينا أن نحلل السياقات الثلاثة لفلسفة نيتشه والنيتشوية في موسوعة المسيري.

1- النيتشوية في نماذج المسيري التفسيرية ومفاهيمه الفلسفية:

لا شك في أن أعمدة النماذج التفسيرية التي يقدمها لنا المسيري في المجلد الأول لفهم تناوله لليهود واليهودية والصهيونية تظهر في الحلولية – أو الرؤية الواحدية الكمونية، مقابل الرؤية الثنائية المتجاوزة-، وفي تفسيره للفرق والمفاهيم والفلسفات التي قدمها أعضاء الجماعات اليهودية، والعلمانية الشاملة التي ميزت الفكر الغربي ونمط

الحضارة الغربية داخلها النيتشوية كعنصر ومكون جوهري وأيضا الجماعة الوظيفية.

أ) في حديثه عن السياق الحضاري الألماني للإبادة (في الجزء الرابع من المجلد الثاني) يرى المسيري أن المثالية ربطت الفرد بالمطلق، وأن الحلولية الألمانية وصلت إلى قمتها في منظومة هيجل الشاملة التي تساوي بين المقدس والزمني، ثم يبلغ الحلول منتهاه في فلسفة نيتشه وفلسفات الحياة.

يؤكد المسيري أن الإبادة وتفكيك الإنسان إمكانية كامنة في الحضارة الغربية الحديثة. ويوضح ذلك على النحو التالي: أن النازية سبقت ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال، إلا أن كثيرًا من العناصر التي أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت، وكانت الفلسفة الغربية قد دخلت عصر السيولة، فليس من قبيل الصدفة – فيما يرى المسيري – أن هايدجر بنزعته النيتشوية، والذي خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته، قد أيد النازية بلا تحفظ وكان النازيون يعتبرونه فيلسوفهم. بهذا المعنى يمكن القول: إن الحضارة الغربية الحديثة هي – عند المسيري – تعبير عن التراجع التدريجي والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية، والتصاعد المستمر والمطرد للحلولية الكمونية المادية التي تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية (م2، ص400: 402). وفي عرضه للقومية العضوية يرى أن الإطار الذي تدور في فلكه هو المرجعية المادية الكاملة والحلولية العضوية، فتصبح الأمة مرجع ذاتها، وتصبح هي ذاتها مصدر شرعيتها، وتصبح إرادتها مصدر وحدتها وتماسكها، تماما كما أن إرادة القوة في المنظومة النيتشوية هي مصدر تماسك الفرد ووحدته وهويته (م2، ص91).

وحين يكتب المسيري عن أثر الحسيدية بحلوليتها المتطرفة في الوجدان اليهودي المعاصر يعرض سيادة النيتشوية. لقد كان فرويد مهتما بالحسيدية القبالية، ومن هنا كانت نظرياته في الجنس وفي علاقة الذات بالكون. وكان أدب كافكا أيضًا متأثرًا بالحسيدية. ويظهر تأثيرها واضحًا تمامًا في أعمال مارتن بوبر وفلسفته التي توصف بأنها «حسيدية جديدة»، لأن الإله – حسب هذه الفلسفة – لا يحل في مخلوقاته ويؤثر فيها وحسب، بل إن مخلوقاته تؤثر فيه بدورها، ولذا؛ يكتسب كل فعل – مهما تدنى – دلالة كونية. كل هذا يؤدي إلى إمكانية الحديث عن جو نيتشوي عام في أوروبا يتصاعد مع معدلات العلمنة وتآكل المنظومات الدينية المختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى تصاعد معدلات الحلولية، إلى أن تصل إلى وحدة الوجود الروحية والمادية والواحدية الكونية (م5، ص368).

لقد تزايد بروز المفكرين اليهود في الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها في مرحلة الحلولية بدون إله. وحينما ظهر نيتشه، الذي أعلن موت الإله، تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه (م3، ص346). ومما لا شك فيه أن غربة المثقف اليهودي في مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدي والعدمي.

وحين يتحدث عن الحركة الفرانكية (نسبة إلى جيكوب فرانك) التي تعود إلى 1759، ومنظومتها الحلولية التي يصل فيها الحلول إلى منتهاه؛ إذ يحل الإله في المادة ويموت، وتصبح وحدة الوجود مادية كاملة، المادة فيها مقدسة تمامًا، والإنسان فيها إله، ويتساوى فيها الخير

والشر، والوجود والعدم – يوضح أنها أكثر حداثة وجذرية من منظومة نيتشه (م5، ص308).

ب) يوضح المسيري في مدخل «الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية أن للرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعماري الغربي أثرًا واضحًا في أعضاء الجماعات اليهودية، ويتضح هذا في فكر نيتشه الذي اكتسح كثيرًا من المفكرين اليهود في القرن التاسع عشر (م3، ص40).

يربط المسيري بين العلمانية والنيتشوية. والمطلق العلماني عنده يأخذ أشكالا كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي يشير إليها عادة بـ «الطبيعة/ المادة». هو «اليد الخفية» عند آدم سميث، و«المنفعة» عند بنتام، و«وسائل الإنتاج» عند ماركس، و«الجنس» عند فرويد، و«إرادة القوة» عند نيتشه، و«قانون البقاء» عند داروين، و«الطفرة الحيوية» عند برجسون، و«الروح المطلق» عند هيجل (م1، ص272). وتنكر المنظومة العلمانية الإمبريالية الآخر، وهذا ما يتضح في النزعة النيتشوية القوية في الفكر الصهيوني. يربط المسيري الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية بالصهيونية وبالنزعة النيتشوية (م6، ص66). فهي (النيتشوية) من المصادر العلمانية للفكر الصهيوني، حيث يتخذ اليهود كأمة متفوقة (سوبر أمة) العنف آلية حتمية للبقاء، برفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرادة القوة باعتبارها المطلق الأخلاقي الوحيد. يميز المسيري في التصوف اليهودي بين تصوف توحيدي، وآخر حلولي يصدر عن الإيمان بالواحدية الكونية، حيث يحل الإله في الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتوحد معها، وهو في أشكاله المتطرفة شكل من أشكال العلمنة، وتلمح فيه ملامح سوبرمان نيتشه

الذي لا يؤمن إلا بإرادة القوة ويتجاوز أخلاق الضعفاء (م4، ص164).

إن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر عند المسيري، كما يؤكد على ذلك دائمًا، فهو حين يتناول اسبينوزا والعقلانية المادية يؤكد أنه – مع نيتشه وبعده دريدا – فيلسوف العلمانية الأكبر (م3، ص370)، وهو يفيض في بيان العلاقة بينهما موضحًا أوجه الاتفاق والاختلاف.

وهو يأخذ على المفكرين العلمانيين العرب عدم ربطهم بين نيتشه والعلمانية: «لم يحاول أي من الدارسين أن يبين علاقة البنيوية وما بعد البنيوية بالعلمانية، والجميع يشير إلى كانط وربما هيجل، ولكن الجميع يبتعد عند نيتشه ودريدا. ومن ثم، لم يتناول أي منهم قضية العدمية والفوضوية» (م1، ص228) ويبين – رغم أن ذلك سنعرض له لاحقًا – أن الكتاب من الجماعات اليهودية يعبرون عن الرؤية العلمانية المعرفية الإمبريالية عبر تأثرهم بنيتشه، مثل: ماكس نورد الذي كان متأثرًا بنيتشه في هذه الرؤية (م6، ص254)، كما يظهر إيمان أهارون جوردون بالواحدية المادية الكونية بتأثير نيتشه (م6، ص272).

ج) ويربط المسيري بين العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، ويحدد التشابه بينهما مثل: التعاقد، العزلة والغربة والعجز، الانفصال عن الزمان والمكان، الإحساس بالهوية المقدسة (الوهمية)، ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية، الحركية، ويربط هذه الخصائص بالنيتشوية. يقول: «يصبح الإنسان بلا جذور ولا ارتباط، غير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يخضع كل شيء لإرادة القوة النيتشوية» (م1، ص386).

يبين المسيري أن ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية والرؤية المعرفية العلمانية، ويذهب إلى أن المجتمع العلماني الحديث يستند إلى فكرة القانون الطبيعي/ المادي والتعاقد ومبدأ المنفعة (اللذة). ويحدد لنا بعض آليات تحول الإنسان التراحمي إلى إنسان تعاقدي وظيفي علماني ذي بعد واحد، إنسان متشييء يشبه عضو الجماعة الوظيفية (م1، ص387). ويرى أن تزايد معادلات النسبية المعرفية والأخلاقية من أهم آليات تحويل الإنسان الرباني إلى إنسان وظيفي تعاقدي. فمع اختفاء القيم الأخلاقية المتجاوزة لذات الإنسان يتمركز الإنسان حول ذاته، ويصبح هو المعيار الأوحد. وهو ما يؤدي إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان نيتشه، والحرية الكاملة (م1، ص391).

د) تتأسس النماذج على النيتشوية، وكذلك المفاهيم التي يستخدمها المسيري في رؤيته الفلسفية العامة. فالنيتشوية تظهر في مصطلحات «القومية العضوية» (م2، ص91)، و«الشعب المختار» (م5، ص74)، و«لاهوت موت الإله» وهي عبارة مأخوذة من فيلسوف العدمية والعلمانية الأكبر فريدريك نيتشه (م5، ص445)، وهي تعني أن القوة الخالقة للعالم المتجاوزة له قد اختفت وأن الإله فقد اسمه. وهي تعني عند نيتشه – صاحب العبارة – غياب فكرة الكل التي تشكل الأنطولوجيا الغربية، ويعبر عنها إسلاميًا بـ «نسيان الإله» (م1، ص205). وعبارة «ظلال الإله» أشار إليها نيتشه، وهي بعض الأفكار الكلية والمطلقة التي استمر وجودها حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها (م1، ص204). و«شحوب الإله» مصطلح قمنا (المسيري) بصياغته على غرار مصطلح نيتشه «موت الإله» لنصف إحدى مراحل الحلولية الكمونية ومستوى من مستويات العلمنة،

والانتقال من إحدى مراحل الحلولية إلى المرجعية الكامنة» (الموضع السابق). و«النزعة الجنينية»، التي تعبر عن نفسها من خلال نمط أساسي هو نمط التأرجح بين الواحدية الذاتية والموضوعية والثنائية الصلبة، وبين الصلابة والسيولة الشاملة. وإذا كانت الفلسفة الهيجلية بواحديتها وعضويتها تعبيرًا عن النزعة الجنينية في حالة الصلابة؛ فإن فلسفة نيتشه هي تعبير عن حالة السيولة، وما بعد الحداثة هي حالة الجنينية الواحدية السائلة (م1، ص70).

ويظهر نيتشه أيضًا في بيان المسيري للإنسان الطبيعي. فإنسان نيتشه نتاج عملية التطور، وهو إنسان كامل اسمًا، فهو في جوهره حيوان كامل خاضع تمامًا لقوانين التطور الطبيعية (م1، ص75). هنا يدخل نيتشه كعنصر توضيحي لمفاهيم المسيري حتى يستطيع نقده. وهذا ما يتضح في بيانه إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان: «الماديون في عصر ما بعد الحداثة ينكرون تماما فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذي يعني في الواقع نهاية الكل» (م1، ص79). ويشير إلى اللاسببية السائلة عند نيتشه في تناوله للسببية الصلبة واللاسببية السائلة (م1، ص62). وكذلك في النموذج الاختزالي؛ فهو يوضح الفكر المعادي للاستنارة، الذي يصل إلى قمته عند نيتشه (م1، ص148). وكذلك في مصطلح الداروينية الاجتماعية، التي هي تحقيق الكائنات البقاء من خلال القوة، وتأكيد الإرادة النيتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف الاجتماعي والأقوى القادر على فرض إرادته (م1، ص262). كما تظهر النيتشوية أيضا في الحديث عن اللاعقلانية المادية (م1، ص78).

2- النيتشوية في الفرق وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية:

يحرص المسيري على تلمس آثار النيتشوية في أعمال الأدباء والمفكرين والفلاسفة والعلماء من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلى القادة ورجال الأعمال، وفي الحركات والفرق اليهودية المختلفة.

أ) إذا توقفنا عند ما كتبه المسيري في المجلد الثالث عن «الآداب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام 1960» نجده يذكر أن أحد أشهر كتاب القصة والمقال في تلك الفترة هو ميخا جوزيف بيرديشفسكي، الذي حاول في قصصه العديدة ذات النزعة النيتشوية أن يجد حلا لمشكلة الإنسان اليهودي في مواجهة المجتمع (م3، ص304). وقد تأثر بأفكار شوبنهور وأفكار نيتشه بشأن السوبر مان – أو الفرد الممتاز المتميز – الذي يرتفع على الجماعة والتقاليد، كما أنه تبع نيتشه في إصراره على إعادة تقويم جميع القيم وإخضاعها للنقد الكامل. وإذا كان بيرديشفسكي قد هاجم جماعة أحباء صهيون وهرتزل وآحاد هعام؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية» - فإن المسيري يرى أن بيرديشفسكي لو قرأ كتابات آحاد هعام بقليل من الإمعان لاكتشف فيها النزعة النيتشوية القومية، ولاكتشف أن مفهوم هعام بشأن «السوبر أمة» أو «الأمة الكاملة» لا يختلف كثيرًا عن مفهوم السوبرمان، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحاد هعام ونيتشه (م3، ص311).

إن الموضوع في كتابات إسحاق بابل (كاتب قصة قصيرة ومسرحي سوفييتي يهودي) يكتسب أبعادًا نيتشوية واضحة كما يرى المسيري. وهو في هذا لا يختلف كثيرًا عن كثير من الأدباء اليهود في

عصره، الذين اكتسحتهم النيتشوية مثل آحاد هعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى (ص287). وديفيد فريشمان (وهو أديب ولد في بولندا) ترجم بعض أعمال نيتشه (ص310). وهاينريش هيني شاعر نيتشوي قبل ظهور نيتشه يحتفي بالحياة... حياة تحيي نفسها بنفسها (ص277). ويذكر المسيري في المجلد الثاني تأثر أوجست ستريندنبرج أهم كتاب المسرح السويديين بأفكار نيتشه (م2، ص387)، وأوتو فينجر الفيلسوف وعالم النفس النمساوي، الذي يوضح كتابه الجنس والشخصية – عبر رؤيته المعادية للمرأة ولليهود – أن خلاص اليهودي لا يأتي إلا من تخلصه من يهوديته، ويؤكد المسيري على وجود عناصر من فكر نيتشه في نظريته، ويذكر أن كتابه هذا طبع في ثلاثين طبعة وترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية، وهو ما يبين مدى هيمنة الفكر النيتشوي والعرقي على الوجدان الغربي (ص390). ويناقش أفكار تيودور لسنج (1872- 1933) المفكر الألماني الذي قدم عدة دراسات عن تاريخ الأفكار، إحداها عن نيتشه. والذي يوضح أن مأساة اليهود تكمن في أنهم نزعوا من جذورهم، وانفصلوا عن غرائزهم الطبيعية المرتبطة بالأرض، بحيث تحولوا من كونهم شعبًا من الرعاة والفلاحين يعيشون في الطبيعة إلى شعب منحل يتسم بالرومانسية الزائدة، يؤمن بأخلاق الضعفاء بدلا من أخلاق الأقوياء – على حد تعبير نيتشه – (ص391).

ويوضح أن رجل الأعمال روبرت ماكسويل (1923- 1991) عبقرية حقيقية بالمعنى النيتشوي للكلمة، أي أنه عبقرية لا تهتم كثيرًا بالمعايير الأخلاقية أو الإنسانية، فهو مثل (السوبرمان) يسخر الآخرين لحسابه، ولذا كان عبقريًا في عمليات التنظيم الإداري وتحقيق الأرباح

وتعظيمها وعقد الصفقات الرابحة، ولكنه كان عبقريًا أيضًا في نهب الآخرين والتجسس واستخدام النفوذ (ص65). وتحدث عن دون بيير زعيم الحسيدية وخليفة بعل شيم طوف، الذي ذهب إلى أن القداسة من خلال الجسد والدنس أمر صعب على البشر العاديين، لذا فقد جعلها مقصورة على الرجال المتميزين، واعتبر أن هؤلاء وحدهم هم الذين يمكنهم تجاوز مقولات الخير والشر كأبطال نيتشه (م2، ص360). وحين يتناول مناحم بيجين في الجزء الرابع من المجلد السابع (عن النظام الاستيطاني الصهيوني) يذكر أن من أبرز مؤلفاته التمرد (1951) الذي تناول فيه قصة الأرجون، وصرح فيه بفلسفته الداروينية النيتشوية العلمانية الشاملة (م7، ص247).

ب) في حديث المسيري عن الصابرا؛ يذكر وصف آرثر كوستلر للنموذج الجديد باعتباره "طرزانا" يهوديا، أي إنسانا طبيعيا مجردا من التاريخ والقيم، يعيش بين الغابة الغربية الداروينية، ولم يبق له من اليهودية سوى الشكل، أي أنه علماني تماما، ويشار إليه أحيانا بوصفه سوبرمان يهوديا، قياسا على سوبرمان نيتشه الأرقى؛ الذي يمجد الفكر النازي والصهيوني. وبالفعل نجد أن الصابرا – كما يقول المسيري – يجسد مجموعة من القيم النيتشوية التي تعلي من شأن القوة والفعل، مقابل الضعف والفكر (م2، ص130).

والعدمية الفرانكية تشبه في كثير من النواحي العدمية المتغلغلة في الفكر الغربي الحديث. وهو لا يستبعد أن يكون فرويد قد تأثر بنمط تفكير فرانك. ويرى أن النمط الفكري لجيكوب فرانك يشبه إلى حد ما الفلسفة الأوروبية السائدة الآن في الغرب باسم «التفكيكية»، التي ترمي إلى هدم فكرة المعنى أساسًا. ويشير إلى أن التقاليد السفاردية العدمية

بدأت باسبينوزا وشبتاي تسفي، ثم تبعهما في ذلك الدونمه والحركة الشبتانية، ثم انتقلت هذه التقاليد إلى جيكوب فرانك السفاردي، وأخيرا إلى كل من دريدا وإدموند جابيس (م5، ص312). وفكر الحركة الكنعانية متأثر ببيرديشفسكي وأفكار الكونية وبالنزعات النيتشوية الفلسفية (م2، ص133).

لقد لاقت فلسفة نيتشه صدى لدى الشباب اليهودي في شرق أوروبا بين العديد من الصهاينة؛ لأنها فلسفة حدودية، تنصح الإنسان بأن يعيش في خطر دائم، وأن يبني بيته بجوار البركان. وقد وصل هذا التيار النيتشوي الصهيوني الحدودي إلى الذروة في عقيدة جوش أيمونيم الاستيطانية، حيث يذهب المستوطن الصهيوني إلى وسط المدينة العربية ويؤسس بيته (م2، ص315). تخبئ الرؤية العلمية النفعية المحايدة أخلاقيًا الرؤية الداروينية النيتشوية، بتأكيدها فكرة البقاء باعتبارها القيمة المطلقة، والصراع باعتباره الآلية الوحيدة للبقاء. وهي علمية مادية محضة (م2، ص412). وينقلنا ربط المسيري النيتشوية بأعضاء الجماعات اليهودية من جهة، والفرق اليهودية المتطرفة من جهة ثانية – إلى الحديث عن تناوله لكل من النيتشوية والصهيونية والنازية.

3- النيتشوية والصهيونية والنازية:

يرى المسيري أن علينا أن نأخذ في الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار العام الذي يتم فيه هذا العداء، ومدى قرب أو بعد أعضاء الجماعات اليهودية من النخبة، والعمليات الفكرية والذهنية التي يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنساني المركب. ويرى أن الفكر العنصري يعبر عن نفسه من خلال أي نسق فكري

متاح في المجتمع. وعلى سبيل المثال؛ فإن من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصريين وأعداء اليهود بإطار فكري يتمتع بالاحترام وبالمصداقية (م2، ص339). وإذا كانت النيتشوية تعد سندًا فلسفيًا للعنصرية؛ فإنه يمكننا أن نتناول علاقتها بكل من الصهيونية والنازية، وذلك على الوجه التالي:

أ) يخصص المسيري أحد مداخل القسم الرابع من المجلد الثاني للحديث عن النيتشوية والصهيونية، وذلك في إطار تناوله إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. حيث يؤكد أن النازية تنبع من عدة روافد في الفكر الغربي الحديث، لعل من أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفي الرومانسي الألماني، وبخاصة الفكر النيتشوي، أو «النيتشوية». وهو حريص على أن يشير منذ البداية إلى تمييزه بين «الفكر النيتشوي» و«فلسفة نيتشه». الأخيرة توجد في أعماله الفلسفية، أما الأولى فهي منظومة شبه متكاملة استنبطها الإنسان الغربي من أعمال نيتشه، وحققت من الذيوع والانتشار ما يفوق أعمال نيتشه الفلسفية – حسب قوله، الذي يمكن أن نناقشه فيه. ولذلك؛ فإن ما يهمه في دراسة تاريخ الأفكار هو الفكر النيتشوي وليس أعمال نيتشه الفلسفية. هل هذا ممكن؟ أليس من الضروري تحليل أعمال نيتشه ومناقشتها، بحيث يمكن أن يحسم هذا النقاش كثيرا من القضايا التي لم تحسم بعد، مثل موقف نيتشه من اليهود؟ فالمسيري يرى أن موقف نيتشه من اليهود يتسم بالغموض، فهناك رأي يذهب إلى أنه كان معاديا لليهود، وهذا بالفعل ما نجده في أعمال نيتشه التي تظهر موقفا سلبيا من اليهود، باعتبار أن اليهودية هي الديانة التي تمثل أخلاق الضعفاء. إلا أن هناك جانبا آخر يشير إليه المسيري،

وهو رفض نيتشه معاداة اليهود، وكيله المدح لليهود أكثر من الألمان. ولا يقف المسيري أمام كل ذلك، فما يعنيه هو الفكر النيتشوي وأثره في الفكر الديني اليهودي وفي الفكر الصهيوني.

ب) وهو يستعين بآراء المفكر الصهيوني الروسي آحاد هعام ليؤسس عليها العلاقة بين النيتشوية واليهودية. حيث يرى آحاد هعام أن نيتشه لم يفهم اليهودية، وأنه خلط بينها وبين المسيحية، وأنه لا توجد حاجة لاستحداث نيتشوية يهودية، ذلك لأن الجزء العام من الفلسفة النيتشوية موجود في اليهودية منذ قرون عديدة. فالمقولة النيتشوية الأساسية الخاصة بتفوق النموذج الإنساني الأعلى على بقية البشر هي نفسها مقولة يهودية. ويحل آحاد هعام فكرة الأخلاق محل القوة. فإذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى؛ فيجب أن نقبل ارتباط ظهوره بظهور الأمة الممتازة أو الأمة العليا. فاليهود (الشعب المختار) يمثلون الأمة المختارة، التي يصفها بنفس وصف نيتشه للإنسان الأعلى. ويميز آحاد هعام بين وحش نيتشه الجميل الأشقر القوي المدافع عن الجسد والعنف (الذي أصبح المثل الأعلى النازي)، وبين الإنسان الأعلى اليهودي الذي يدافع عن القيم اليهودية الخلقية ويقف ضد العنف. ويلاحظ المسيري أن المفكر الصهيوني الروسي لا يعترض على بنية النيتشوية – التي تستند إلى التفاوت بين الناس، وإنما على مضمونها وحسب، وأن حديثه عن الأخلاق اليهودية لا يغير من البنية شيئًا ، فالنيتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليهم على البشر. وكما يرى المسيري؛ لم يكن آحاد هعام فريدًا في دفاعه عن النيتشوية. فقد تأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصا الصهاينة منهم) بالفكر النيتشوي. ومن

بين هؤلاء مؤسسوا الحركة الصهيونية: تيودور هرتزل وألفريد نوسيج وماكس نوردو، كما تأثر بها صهاينة آخرون (م2، ص461). ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين اليهود المحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال نيتشه، وكذا كتابات ليو شستوف، ومفكري مدرسة لاهوت موت الإله. وأثر نيتشه على جاك دريدا وإدموند جابيس واضح تماما. كما أن البعد النيتشوي في الفكر الصهيوني بعد أساسي، ذلك أن الجميع هم أبناء عصرهم العلماني الإمبريالي الأداتي الشامل. وبالتالي، فإن التشابه بين الصهيونية والبنيوية – كما يقول المسيري – مدهش حقًا.

ج) ويرصد المسيري التشابه بين النيتشوية والصهيونية في النقاط التالية:

- كلتاهما ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو تنتهي إلى وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمني واحد، هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند نيتشه، وإرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودي عند الصهاينة.

- وهما تعبير عن توثن الذات، حينما يحل المطلق في الإنسان ويصبح كامنًا معه فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه – أي الذات القومية المقدسة باعتبارها تجسيدًا لذاته.

- كلتاهما ديانة داروينية، تسبغ نوعًا من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأي نسق أخلاقي.

- الحياة بالنسبة للنيتشوية توسع ونمو واستيلاء على الآخر وتغلب عليه، ومعاداة للفكر واحتقار له، وتمجيد للفعل المباشر ولأخلاق

السادة الأقوياء. وهذا هو جوهر الصهيونية، التي لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر.

- وإذا كان نيتشه قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة، ينبذ العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء (حيث يحيا في خطر، ويكون في حالة حرب دائمة)، فقد طرحت الصهيونية نفسها باعتبارها الأيديولوجية التي ستحول يهود المنفى المترهلين إلى وحوش يؤمنون بأخلاق القوة ويفرضون رؤيتهم، فالمستوطنون الصهاينة يعيشون – حرفيًا – بجوار البركان في حالة حرب دائمة.

- كلتاهما ذات تفكير نخبوي. نيتشه يسعى للمرحلة الأرقى والتي تظهر في السوبرمان، ونفكير الصهيونية النخبوي يحول جماهير اليهود في أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدي ليكونوا ظهر الدولة الصهيونية.

- الفكر النيتشوي مثله مثل الفكر الصهيوني، فكر تختفي فيه حدود الأشياء ومعالمها، وهو ينفي التاريخ وحدوده؛ فتظهر حالة من السيولة والنسبية التي لا تحسمها سوى إرادة القوة. ومن هنا يجئ حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلي باعتباره خير مفسر للتوارة، وهو موقف لا يختلف كثيرًا عن موقف نيتشه من تفسير النصوص.

- نيتشه بتفكيره المجرد لا يتحدث عن السعادة؛ فهي من شيم الضعفاء والعبيد. أما الإنسان الأعلى؛ فإنه يعلو على الخير والشر، ويتجاهل اللذة والألم. وتجاهل السعادة كقيمة إنسانية هو أيضًا أحد سمات الفكر الصهيوني. فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم المشيحانية عن الدولة اليهودية والشعب المختار.

د) ويتناول المسيري نيتشوية الصهيونية في مواضع أخرى من الموسوعة. فهو حين يعرض (في المجلد السابع) للإرهاب الصهيوني الإسرائيلي حتى 1948 يتحدث عن العنف والرؤية الصهيونية للواقع والتاريخ، ويرى أن العنف النظري والإدراكي سمة عامة في الفكر العلماني الشامل الإمبريالي، وأن الصهيونية لا تمثل استثناء من القاعدة، فقد نشأت في تربة أوروبا الإمبريالية، التي سادت فيها فلسفات النيتشوية والداروينية والرؤية المعرفية الإمبريالية التي تتخطى الخير والشر (م7، ص127). ونجد نفس الموقف في حديثه عن العنف الصهيوني وتحديث الشخصية اليهودية، الذي يتم بعلمنة الشخصية اليهودية وجعلها قادرة على تغيير قيمها حسبما تقتضيه الظروف والملابسات، وتبني قيم نيتشوية وداروينية لا علاقة لها بالمطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية (م7، ص129). والصهيونية عنده – حين يكتب عن السيولة الشاملة في القرن العشرين – عودة إلى الثنائية الصلبة. فبعد موت الإله يبقى الشعب المقدس المتمركز في أرضه المقدسة (المستوطنون الصهاينة في فلسطين)، حيث تنتظمهم الدولة الصهيونية صاحبة الإرادة النيتشوية التي تصدر عن حقوق مطلقة، منحها اليهود أنفسهم – تساندهم القوة العسكرية (م5، ص35).

هـ) إذا كانت النيتشوية قد قدمت للعنصريين الإطار المرجعي – كما يؤكد المسيري – فإن معنى ذلك أننا نجد في النازية ما وجدناه لدى الصهيونية من تغلغل للنيتشوية. ومن هنا؛ فهو يتحدث عن الأصول الفكرية المشتركة عندهما في سياق تناوله إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين، حيث يؤكد على علاقة وطيدة بين النازية والصهيونية – رغم الدعاية الصهيونية، وتأكيد احتكار

اليهود لدور الضحية في عملية الإبادة التي قام بها النازيون. ويشير إلى مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين مثل: القومية العضوية، والتأكيد على روابط الدم والتراب مما يؤدي إلى استبعاد الآخر، والنظريات العرقية، وتقديس الدولة، والنزعة الداروينية النيتشوية. حيث يستخدم النازيون والصهاينة على حد سواء الخطاب النيتشوي الدارويني نفسه، المبني على تمجيد القوة وإسقاط القيمة الأخلاقية (م2، ص458).

إن السمة الأساسية للمنظومة النازية عند المسيري هي علمانيتها الشاملة ووحدانيتها المادية الصارمة. لذا؛ فهو يذكر لنا من العبارات المتواترة في الخطاب العضوي النازي عبارة «الدم والتربة»، وهي عبارة نيتشوية (م2، ص410). هكذا ينظر المسيري إلى النيتشوية، التي أظهرت ما في الفكر الغربي من سلبيات وما في الحضارة الغربية من سيئات. فهو ضد كل ما فيه أثر للنيتشوية، ومع كل ما هو مضاد لها، كما يظهر في حديثه عن نعوم تشومسكي الذي يعارض الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية – منطق القوة الصماء؛ فالتضامن الإنساني – خلافا للصراع المادي – هو آلية البقاء الجديرة بالاحترام (م3، ص411).

رابعًا: المسيري وما بعد الحداثة:

يأتي تناول ما بعد الحداثة في موسوعة المسيري مرتبطا بالمفاهيم الأساسية والنماذج التفسيرية التي يؤسس عليها عمله، خاصة الحلولية والعلمانية الشاملة، حيث يستفيد من حصيلته الغزيرة في النقد الأدبي والفلسفة ليفيض في عرض أصول ما بعد الحداثة، وأهم أعلامها، والمفاهيم الأساسية التي تقوم عليها... يعرض ويحلل، يوضح ويفسر،

يناقش وينقد، يضعها في سياقها الفلسفي وإطارها الحضاري، وذلك في عدد من المداخل، مثل: التحديث والحداثة وما بعد الحداثة والمنظومات الحلولية الكمونية الواحدية، العلمانية الشاملة والتحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة، السيولة الشاملة (عصر ما بعد الحداثة)، النظام العالمي الجديد وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ، اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة، الصهيونية وما بعد الحداثة، مصطلحات ما بعد الحداثة، وغيرها من مداخل تتناول أعلام ما بعد الحداثة والمفاهيم والتصورات ما بعد الحداثية.

وعلى هذا؛ فإن بيان موقف المسيري من «ما بعد الحداثة» يوضح لنا أمورًا عديدة تتعلق برؤيته وموقفه الفلسفي، ونظرته للحضارة الغربية المعاصرة على مستويات عديدة، بالإضافة إلى تنبهه هنا – كما في معظم مواد الموسوعة – إلى العلاقة ليس فقط بين أعلام ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية، بل بين ما تروجه من مفاهيم وتصورات تقودنا من الاختلاف والأرجأ والأثر، إلى اللاأساس والسيولة الدائمة وإلغاء أي سياق وانتهاك كل الحدود. ومن هنا؛ تأتي أهمية الوقوف عند موقف المسيري النقدي من ما بعد الحداثة، الذي يختلف عن موقف معظم الأساتذة العرب المعاصرين منها من حيث مستوى التناول والتحليل. فالبعض منهم اكتفى بالعرض، والبعض تناول ما بعد الحداثة على مستوى الأدب والنقد الأدبي، بينما حاول المسيري مناقشة ما بعد الحداثة على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار. وهذا يقتضي تناول موضوع اليهودية والعلمانية وما بعد الحداثة قبل أن نعرض على التوالي للأصول الفلسفية التي مهدت لما بعد الحداثة عند نيتشه وهايدجر، ثم لأعلام تيار ما بعد الحداثة من فلاسفة الجماعات

اليهودية الذين تناولهم المسيري في موسوعته. وأخيرًا، علينا تناول تفسيره لبعض مصطلحات ما بعد الحداثة، مع تعقيب على موقفه منها.

1- اليهودية والعلمانية الشاملة وما بعد الحداثة:

يلاحظ المسيري أن كثيرا من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود أو من أصل يهودي: جاك دريدا – إدموند جابيس – هارولد بلوم. لذا؛ فهو يعرض في الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس لجذور ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية، ووضع اليهود في الحضارة الغربية، وفكر دعاة ما بعد الحداثة من اليهود. ثم يخصص بعد ذلك فقرة أخرى عن أثر ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية فيما كتبه عن لاهوت ما بعد الحداثة. ويهمنا منذ البداية أن نتناول هذه الإشارات الأساسية التي لا يتوقف أمامها مؤيدو أو منتقدو هذا التيار ما بعد الحداثي من العرب. فإبراز العلاقة بين ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية هو ما يميز موقف المسيري منها (م3، ص23: 24).

مع نهاية القرن التاسع عشر وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم، تبدأ الصهيونية في إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية في الغرب. ويصبح تاريخ الجماعات اليهودية، من الناحية السياسية، هو تاريخ «صهينة» هذه الجماعات أو رفضها الصهيونية ومحاولة التملص منها. ولكن من الناحية الحضارية والثقافية يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الحداثة، فيزداد اندماجهم في مجتمعاتهم، ولا يبقى أي تمييز مهني أو حرفي قسري، كما لا يبقى أي تمييز ضدهم. ويزداد تهميش اليهودية في حياة أعضاء الجماعات اليهودية، فهم يصبحون إما يهودا إثنيين ملحدين أو يهودا إصلاحيين أو محافظين، وهي يهودية مختلفة تماما.

ينطلق المسيري من «العلمانية الشاملة»، التي تؤدي إلى فصل كل مجالات النشاط الإنساني عن الإنسان، ليشير كل مجال إلى نفسه، ويستمد معياريته من ذاته. وهذا ما يطلق عليه «التحييد»، الذي يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره عبارة عن مجالات لا يربطها رابط؛ فتتفكك وتختفي أية معيارية، حتى ولو كانت مادية، فيصير العالم متفككًا بلا مرجعية معيارية، وهو الانتقال من عصر التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة هي غاية ونتاج ما أطلق عليه المسيري «العلمانية الشاملة». لذا؛ فهو يختتم الجزء الرابع من المجلد الأول (الذي يخصصه للعلمانية الشاملة) بتاريخ موجز وتعريف تحت عنوان «العلمانية الشاملة من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة» (م1، ص342: 354). حيث يوضح – باصطلاحاته – الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العبثي)، ثم الاستقرار عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتي). ورغم أن التدرج يتم عبر ثلاث حلقات، إلا أنه يتحدث في الواقع عن مرحلتين: التحديث (الحداثة)، في مقابل ما بعد الحداثة.

والفرق الأساسي بينهما أن المرحلة الأولى تتميز بوجود مركز واحد أو مركزين متصارعين، ولذا فهي صلبة. أما الثانية؛ فتتميز بتعدد مفرط في المراكز، أو بعدم وجود مركز؛ فهي سائلة. يتحدث المسيري أولا عن المجال الاقتصادي، ويلاحظ ظهور مراكز اقتصادية في اليابان وجنوب شرق آسيا، وبداية الخصخصة في العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطني، وتفشي النزعة الاستهلاكية، ودخول الدولة الصهيونية المرحلة الفردوسية الاستهلاكية. وفي المجال

السياسي والاجتماعي: مع تصاعد معدلات التدويل في عصر ما بعد الحداثة ضمرت الدولة القومية ومؤسساتها. وفي المجال الدولي: تبدأ بالاستعمار الاستيطاني والإمبريالية العالمية، وتشهد ما بعد الحداثة بداية ظهور النظام العالمي الجديد.

وفي المجال الفلسفي: شهدت بدايات المشروع التحديثي العقلاني المادي، وفي المرحلة الثانية تكتسب الحركة المادية مركزية كاملة وحركية ذاتية مستقلة عن إرادة الإنسان، بحيث تتجاوز أية نماذج عقلية أو أية محاولة للتفسير والتنظير، فكل شيء يسقط في الصيرورة وتختفي المنظومات الكلية، ولذا لا يتساءل الإنسان عن أصل الأشياء ولا عن معناها، ويختفي البحث عن الأصول والمعنى.

المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة: يتم في المرحلة الأولى توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالي أو الاشتراكي. ولكن مع التزايد التدريجي يصبح من المستحيل الإيمان بأية قيمة، مما يعني اختفاء النزعة النضالية البطولية، وتلاشي النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية، ويرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية.

ويربط المسيري ما بعد الحداثة بما يطلق عليه العلمانية الشاملة، ويخصص الفقرة الخامسة من الجزء الرابع (الخاص بالعلمانية الشاملة) لتناول مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه. فيعرف التفكيك بأنه فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وقد يتم حل هذا داخل إطار فلسفي إنساني بهدف زيادة إدراكنا للواقع، وفي هذه الحالة؛ فإن التفكيك يكون

أداة تحليلية لا تحمل أي مضمون أيديولوجي. ويمكن أن يتم في إطار نموذج الطبيعة/ المادة والواحدية المادية، بحيث يرد كل شيء إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادي.

ولكن عملية التفكيك يمكن أن تستمر، فيتضح أن ما يسمى «الأساس المادي» ليس أساسا على الإطلاق، فالمادة في حالة حركة وتغير، ومن ثم؛ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة. فالفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) عنده فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، أي رفض المرجعية. وليس التفكيك فيها مجرد آلية في التحليل أو منهجًا في الدراسة، وإنما رؤية متكاملة يؤدي التحليل فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة.

ما بعد الحداثة إذن هي حالة التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز، وتساوي كل الأشياء، وسقوطها في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة؛ فتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة، فتفسد اللغة كأداة للتواصل بين البشر، وينفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال وتتراقص، فيما يطلق عليه «رقص الدوال» - دون منطق واضح -، وتختفي فكرة الكل تماما. ما بعد الحداثة – كما يؤكد – هي تعبير عن انتقال الفكر الغربي من مرحلة الثنائية الصلبة إلى مرحلة الحلولية الكمونية الكاملة والسيولة، حيث يختفي المركز تماما (ص415).

ما بعد الحداثة إذن من الموضوعات التي أصبحت مركزية في فكر المسيري. وهو يرى أنها لا تشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية، وإنما هي كامنة في منظومة الحداثة نفسها. ويرتبط بذلك ما يسميه

«نزعتها التفكيكية» التي جعلت من قوانين المادة الطبيعية معيارًا لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية. لكن القانون الطبيعي لا يعترف بأية مطلقات؛ إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء بما في ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز – إلهيا كان أم إنسانيا – وإنكار القيمة، بل وإنكار الحقيقة ذاتها، ومن ثم، إنكار المقدرة على الحكم. أي أننا نصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة اللاعقلانية المادية.

وبهذا المعنى يرى المسيري أن الحضارة الغربية الحديثة (في جانب هام من جوانبها) هي تعبير عن التراجع التدريجي والمستمر للفلسفة الإنسانية. وهذا التراجع يقابله تصاعد مستمر مطرد للحلولية الكمونية المادية، التي تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعًا وتسويه بالظواهر الطبيعية، وترده إلى العناصر الأولية المادية، أي تقوم بتفكيكه وتذويبه تماما في الطبيعة/ المادة، فتلغيه وتبيده ككائن ذي قيمة مطلقة (ص402).

وهكذا تبدأ عملية «العلمنة الشاملة» - بعد مرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى – بإزاحة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه، بحيث يصبح «شيئا» ليست له خصوصية أو تفرد. ثم يحرر العالم من سحره وجماله؛ فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة. ثم تنزع كل قداسة عنه، وتهتك كل أسراره، ويعرى من أية مثاليات، لنصل إلى نوع من الإباحية الأخلاقية المعرفية. والمحصلة النهائية لكل هذا هي نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، وتحويله إلى مادة محضة. وهذه هي قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل (ص403).

ويستخدم المسيري كلمة «تفكيك» بمعنيين:

التفكيك باعتباره تقويضًا. وهو هنا ليس مجرد آلية، وإنما هو رؤية للكون.

وفي الاستخدام الثاني – وهو السائد في عمله – يذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة هي في جوهرها عملية تفكيك للإنسان؛ إذ يرد الإنسان الذي يتحرك داخل حيزه الإنساني والحيز الطبيعي إلى المادة وقوانينها، فيلغي الحيز الإنساني، ولا يبقي سوى الحيز الطبيعي المادي.

وتهدف ما بعد الحداثة – من وجهة نظره – إلى: نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، نزع السر عن الظواهر، تحرير العالم من سحره وجلاله، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية، الاغتراب، اللامعيارية (اللاعقلانية المادية). ويربط المسيري بين العقيدة اليهودية وما بعد الحداثة، ويقدم لنا بعض نقاط التشابه بينهما على النحو التالي:

- تضم العقيدة اليهودية عددًا من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة بشكل عميق، وكأن اليهودية تفتقر إلى معيارية واحدة محددة، لذا؛ فمن الممكن أن يشير الدال الواحد إلى مدلولين متناقضين.

- وجود الشريعة المكتوبة والشفهية، والإعلاء من شأن الأخيرة يعني أن الثابت هو التغير، وأن اللامعيارية هي المعيارية. كما تعني أن الدال الإلهي الوارد في العهد القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسير الحاخامات، وهي تفسيرات متغيرة.

- ثمة مفاهيم دينية يهودية في تراث القبالاه الصوفي الحلولي قريبة في بنيتها من مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم شفيرات هكليم والتسيم تسوم والتيقون، وهي مفاهيم ترى أن الإله لم يكمل عملية الخلق بعد، بل إن الذات الإلهية نفسها لم تخلق بعد، وهذا يعني أن العالم في حالة صيرورة دائمة.

2- ما بعد الحداثة: الأصول والأعلام:

نتناول في هذه الفقرة الأصول الفلسفية التي تتأسس عليها ما بعد الحداثة، ونقصد بها؛ الفلاسفة الممهدين لهذا التيار، خاصة كلا من نيتشه وهايدجر، حيث ترجع أصول ما بعد الحداثة إلى الفلسفات الحلولية الكمونية الواحدية، والتي عبرت في الحضارة الغربية الحديثة عن نفسها فيما أطلق عليه المسيري «العلمانية الشاملة». ومن يتابع تحديداته التاريخية يجده يميز بين مرحلة الثنائية الصلبة، وهي فترة الحداثة ومرحلة السيولة الشاملة، وهى فترة ما بعد الحداثة، التي وصفناها في الفقرة السابقة.

كما نتناول، بالإضافة إلى الجذور الفلسفية لهذا التيار، الأعلام الذين تناولهم المسيري في موسوعته، خاصة من أعضاء الجماعات اليهودية، مثل إيمانويل لفيناس وهارولد بلوم وجاك دريدا.

والملاحظ أن المسيري يعرض لفلسفة الاختلاف أو التفكيكية باعتبارها فلسفة ما بعد الحداثة، والحقيقة أنه رغم وجود تداخل بينهما، ورغم إمكانية إدراج دريدا في هذا التيار – إلا أن ما بعد الحداثة تجد تعبيرها الفلسفي عند فلاسفة أمثال: جان فرانسوا ليوتار وجان بودريارد، ويمكن إضافة جيل دولوز وجياني فاتيمو، وكل من ميشيل فوكو وجاك

دريدا. بل إن البعض يرجع ما بعد الحداثة إلى كتابات أرنولد توينبي في دراسة التاريخ. إلا أن ليوتار هو العلم على هذا التيار – الذي يشترك في بعض أطروحاته ويختلف في أخرى عن التفكيكية . ويظل دريدا – الذي يفرد له المسيري مساحة واسعة في الفقرة التاسعة من الجزء الثالث في المجلد الخامس، عن اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة – أيضا على نحو ما أحد دعاة هذا التيار. ومع هذا يظل الباحثون مختلفين، ولا يوجد اتفاق على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، فهناك اختلافات بين الكتاب حول المفكرين الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة.ونبدأ بالممهدين لهذا التيار من أفرد لهم المسيرى اهتماما خاصا وهما نيتشه وهيدجر وذلك بإيجاز.

1- لسنا في حاجة إلى إعادة الحديث عن نيتشه والنيتشوية والتأكيد على كونه الملهم الأول لهذا التيار، وأن ما طرحه يعد هو الأساس لكل ما عبر عنه مفكرو ما بعد الحداثة. وقد أفاض المسيري في بيان النيتشوية. والتأكيد على أنها تعبير عن العلمانية الشاملة وفلسفة عصر السيولة. والحقيقة أنه لا خلاف على دور فلسفة نيتشه في التأسيس لمعظم التيارات ما بعد البنيوية لدى فوكو ودولوز وليوتار ودريدا وغيرهم. لكننا نلمح في تناول المسيري تماثلا بين النيتشوية وعلاقتها بكل من النازية والصهيونية، وما بعد الحداثة وعلاقتها بهما. وهذا يتضح من سياق عرضه الفلاسفة المعبرين عن توجهات الحضارة الغربية – في مرحلتها الحالية – والممهدين لها، خاصة مارتن هايدجر.

2- يتناول المسيري مارتن هايدجر والنازية في الجزء الرابع من المجلد الثاني، حيث يتابع ويصحح ما أورده جيفري هيرف في كتابه الحداثة الرجعية: التكنولوجية والثقافة والسياسة في جمهورية فيمار

والرايخ الثالث عن الحداثة الرجعية الفاشية التي تنتصر فيها الإرادة على العقل، والتي من مصادرها: الرومانسية والمصطلح الوجودي عن الذات، واحتفاء نيتشه بالجمال الذي يتجاوز الأخلاق. ويصوغ المسيري هذه العناصر وغيرها صياغة تجعلها نمطا عاما في الحضارة الغربية بقوله: «تصاعد معدلات الحلولية الكمونية، والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته في فلسفة ما بعد الحداثة. وفلسفة هايدجر (1889- 1976) هي جزء من هذا النمط العام» (م2، ص422).

ورغم أن المسيري يضع هايدجر في هذا السياق؛ فإنه يكتفي بهذه الإشارة الموجزة، ليستنتج – بعد الإفاضة في عرض فلسفته – الصلة الوثيقة بينه وبين النازية. فهو يؤكد علمانية هايدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة، التي تظهر في تحريضه الجامعة الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية). كما تظهر هذه العلمانية الشاملة في تبنيه الحل الصهيوني للمسألة اليهودية بتوطين اليهود في فلسطين أو أي مكان آخر خارج ألمانيا وأوروبا. وهو فيلسوف النازية، حيث انضم إلى الحزب عام 1933، وهو من أعز أصدقاء بيوجين فيشر. وكان يتجسس على زملائه ويشي بهم لحساب السلطة النازية. وإن كان المسيري يستدرك على ذلك كله بأن هايدجر أدرك خطأه واستقال من رئاسة الجامعة عام 1934، إلا أنه استمر في دفع اشتراكات العضوية في الحزب النازي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وتأكيدًا لهذا الجانب يذكر لنا جهود فيكتور فارس الذي يوثق هذا الجانب من حياة هايدجر الفلسفية عام 1987، وجيدو شنيبرجر الذي نشر كتابا يضم 217 نصا نازيا

لهايدجر. وبناء على هذا الفهم يرى المسيري أن رؤية هايدجر العلمانية الإمبريالية الشاملة لا تمثل انحرافًا عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، وأن النازية ما هي إلا تجل متبلور لهذا الاتجاه (م2، ص426).

3- ويعرض المسيري لإيمانويل لفيناس (1905- 1996)، وهو فيلسوف يهودي فرنسي ولد في ليتوانيا، ودرس بها العبرية والروسية، وتعلم في جامعة ستراسبورج ، ودرس على كل من هوسرل ومارتن هايدجر، وهو ينتمي إلى جيل الفلاسفة الجدد، الذين يرفضون الميتافيزيقا الغربية ويثيرون أسئلة جديدة. وقد هاجم لفيناس الهيجلية والبنيوية ووصفها بأنها انتصار العقل النظري. ويعرض المسيري لفلسفته انطلاقا من عرضه لمصطلحي «أنطولوجيا» و«ميتافيزيقا». و«الأنطولوجيا» هي الوجود المجرد المتجاوز للموجودات، ومقابلها «الميتافيزيقا»، وهي ما لا يمكن التفكير فيه من خلال الأنطولوجيا. والميتافيزيقي الحقيقي يتحقق منه لا في الذات ولا في الموضوع، وهو في هذا مثل كل الفلسفات الغربية بعد نيتشه، وهي العالم المعيش والواقع الموضوعي كما خبرته الذات، وهو عادة يشير إلى تلك النقطة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع أو تذوب فيه، ومن ثم؛ فلا يوجد فيها لا ذات ولا موضوع، فهي نقطة صيرورة كمونية كاملة، نقلت من قبضة الكل الشامل – حسب تعبير المسيري.

ويشير صاحب الموسوعة إلى تعريف لفيناس مهمته الفلسفية، وهي تعريف العصر الحديث بالتلمود. ويقول المسيري: «وهذا أيضًا هو جوهر الصهيونية، الدولة التي تضطلع بهذه المهمة بشكل متعين» (م5، ص414).

4- جاك دريدا، وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر، الذي استضافته القاهرة عام 1999م في مظاهرة ثقافية لا مثيل لها إلا استقبالها سارتر الذي أعلن في غزة – مباشرة بعد سفره من القاهرة – تأييده للدولة الصهيونية! دريدا فيلسوف يهودي فرنسي، تعد منظومته الفلسفية قمة (أو هوة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة كما كتب المسيري. خرج من تحت عباءة نيتشه، وتأثر بوجودية سارتر وتفكيكية هايدجر، وبالمفكر الديني اليهودي إيمانويل لفيناس. تعرف على ألتوسير الذي كان له أكبر الأثر في تفكيره، وعلى ميشيل فوكو الذي يعد أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (م5، ص435).

ويعتبر بحثه الذي ألقاه عام 1966 في جامعة جونز هوبكتر ميلادا للتفكيكية وما بعد الحداثة، التي أصبحت منذ هذا التاريخ – فيما يرى المسيري – تيارا عاما في الحضارة الغربية. وهو ينطلق من القول بعدم وجود أصل من أي نوع، مثل نيتشه الذي أعلن موت الإله. ومن ثم؛ يسقط كل شيء بشكل كامل في الصيرورة بحيث يتساوى كل شيء. إن مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها، والوصول إلى عالم من الصيرورة الكاملة عديم الأساس، لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، أي – وكما يحلو للمسيري أن يصفه – عالما بلا أصل رباني – بل: بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أي نوع – الدوال ملتحمة فيه تماما بالمدلول، ولذا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهي لغة الجسد.

يرى المسيري أن هذه الرؤية العدمية الفلسفية؛ هي التفكيكية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص. ويفيض في عرض فلسفته، التي يمكن أن نتابعها في حديثه عن مصطلحات ما بعد الحداثة (راجع: م5). ويؤكد المسيري أن فلسفة دريدا لا تفهم إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تشكل يهوديته إلا عنصرا مساعدا في تصعيد تفكيكيته.

5- هارولد بلوم: الناقد الأدبي الأمريكي الذي استخدم مقولات تحليلية مستقاة من القبالاه وفلسفة مارتن بوبر الحلولية الحسيدية الجديدة. والذي علينا من أجل فهم أعماله أن نفهم منظومته الغنوصية الصراعية.

3- الصهيونية وما بعد الحداثة:

يحاول المسيري بعد بيان الصلة بين اليهودية واليهود وما بعد الحداثة، بيان الصلة بين الصهيونية وما بعد الحداثة، باعتبار الأخيرة وريثة بعض جوانب التراث اليهودي الحاخامي. والصهيونية في جوهرها حركة فكرية وسياسية غربية، وهي على ذلك إفراز من إفرازات النموذج الغربي العلماني الشامل. ومن هنا؛ فثمة علاقة بنيوية وثيقة بينها وبين ما بعد الحداثة. وهو يذهب إلى أن كثيرا من مقولات ما بعد الحداثة كانت قد تبدت في الفكر الصهيوني قبل ظهورها كحركة فلسفية.

- تقوم الصهيونية بتفكيك كل من اليهودي والعربي. فكلاهما لا يتمتع بأية مطلقية، وكلاهما ليست له قيمة تذكر في ذاته، فهو شخص لا جذور له، ومن ثم؛ يمكن نقله ببساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تفرض عليه هوية جديدة.

- الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، نسبية تماما، تؤمن بالصيرورة الكاملة وانطلاقا من هذه الصيرورة وإنكار الكليات والحق والحقيقة تستخدم العنف لتغيير الوضع القائم لصالح صاحب السلاح الأقوى.

- يتبدى هذا الإيمان بالصيرورة في برجماتية كل من الصهيونية وما بعد الحداثة. فالصهيونية تملك مقدرة هائلة على التحرك دون مطلقات.

- انطلاقا من هذا الإيمان بالصيرورة لا توجد قصة (نظرية) كبرى تنبع من إنسانيتنا المشتركة، ولذا؛ لا تبقى سوى قصص صغرى. والصهيونية هي أيديولوجيا القصص الصغرى. فالصهيوني يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في فلسطين انطلاقا من شعوره الأزلي بالنفي وحنينه إلى صهيون، أي أنه يدور في قصته الصغرى.

- كلتاهما تتسم بالثنائيات المتعارضة المتطرفة التي تؤدي إلى العدمية. فما بعد الحداثة تطرح تصورًا للحقيقة باعتبارا حضورا كاملا مطلقا. وحيث إن مثل هذا الحضور مستحيل؛ فهي تعلن أنه لا توجد حقيقة على الإطلاق. وهذا لا يختلف كثيرًا عن طرح الصهيونية لفكرة اليهودي الخالص كمعيار وحيد للهوية اليهودية. وحيث إن مثل هذا اليهودي غير موجود في عالم المنفى؛ فإن عالم المنفى والأغيار يرفض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية. ثم تزول الثنائية تماما حين نكتشف أن الدولة ستعيد صياغة اليهودي ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحدية. أي أنه يتم

الانتقال من التعارض الكامل، إلى التماثل الكامل، ثم إلى الواحدية التي تمحو الثنائية.

خاتمة وتعقيب:

حاولنا على امتداد الفقرات السابقة تقديم قراءة حوارية لقراءة عبد الوهاب المسيري للفلسفة. والمسيري كما هو معروف ليس أستاذًا محترفًا يتخذ من الفلسفة مهنة، فهو لا يمتهنها... بل يهواها. لذا؛ فإنه ينظر إليها من خلال مسافة تتيح له أن يتعامل معها ليس تعامل العالم الدقيق الصارم، بل تعامل الفنان الجمالي المثالي.

هكذا يدفعني المسيري وفق رؤيته الثنائية في اتجاهه، لكنني أعود ثانية إلى اتجاهي الذي أريد التأكيد عليه، وهو أن عددًا من المفكرين العرب كانوا على وعي بأن مهمة الفلسفة ليست التحليق في قضايا الميتافيزيقا وتاريخها، والاندفاع بناء على ذلك في قضايا زائفة شغلت الواقع العربي عن مشكلاته الحقيقية. ومن هؤلاء: ناصيف نصار، وعلي أومليل، وهشام شرابي، وأحمد أبو زيد، والسيد ياسين، وأنور عبد الملك، وعبد الوهاب المسيري. إنها لبنات تتراكم في بناء لم يكتمل بعد، لكنني أراه واضحًا، وأراه أكثر وضوحًا في الجيل التالي، الذي يحرص على أن تكون الفلسفة – بمناهجها وأدواتها – رؤية لفهم الواقع العربي داخل هذا العالم الكبير. فالفلسفة رؤية للإنسان المتعين في محيطه التاريخي الاجتماعي.

الأنت والأنتى مودرنزم

موقف عبد الوهاب المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة

تناولنا في الدراسة السابقة، المسيرى والفلسفة، المسيرى والحداثة وما بعد الحداثة، التي يوضح معناها ويحدد أبعادها وينتقدها. كما قدمت عدة دراسات حول موقفه منها من عدد من شباب الباحثين وقد أوضحت تعدد المجالات التى في خريطته المعرفية موضحاً حيرة الباحث الذي يسعي لقراءة المسيرى وتشتد الحيرة إذا غامرنا بالخوض فى شواطئ الفكرية أما إذا أردنا السباحة بين أمواج أطروحاته المتعددة المتعالية المتلاطمة، فالمسألة تحتاج إلى غاية الحذر للاحتفاظ بتوازنا، فالكتابة عن المسيرى مثلها مثل عمله الموسوعى الضخم، مغامرة كبرى تقتحم عالماً من الأمواج العميقة العاتية.

والمسيرى ترسانة مفاهيمية هائلة متنوعة المصادر مستمدة من تيارات ومذاهب اجتماعية، فلسفية متعددة وقد تكون متعارضة، أعيد تشكليها لتتلائم والمتلقى الذي يتعامل معها. ومن هذه الترسانة الكبيرة يشيد المسيرى بناءً ضخماً ونحن مطالبون بجهد إبداعى حتى نجد طريقنا فى هذا البناء الشامخ.

وصورة "ناطحة السحاب"، ذات الأبواب المتعددة، وهى بحق صورة تتفق ونزعة المسيرى؛ الذى يظهر لنا فكره أقرب إلى "العقلانية الصلبة" التى تميز الحداثة وابعد عن "اللاعقلانية السائلة" لعصر ما بعد الحداثة، وهما من المفاهيم العديدة التى تفيض بها ترسانته المفاهيمية. فإن من يطالع أعمال المسيرى وفى القلب منها موسوعته المتفردة "اليهود واليهودية والصهيونية"[1] وكتاباته النقدية حول الحضارة

الغربية[2] يجده فى تكوينه المعرفى وتوجهه الفكرى أقرب إلى مواقف الحداثة؛ التى مازالت وفق هابرماس مشروع لم تكتمل بعد[3] حيث يوظف مقولاتها النقدية فى فهم وتفسير ما بعد الحداثة التى تعنى بالنسبة له نهاية المشروع الغربى وإفلاسه وانفصاله عن القيم والإنسان[4].

سيواجهنا منذ البداية فى المجلد الأول من الموسوعة المتفردة، الذي يحتوى بياناً بالإطار النظرى أو الأسس المعرفية التى ينطلق منها المسيرى لبناء مشروعه الفكري. ويتكون هذا المجلد التأسيسى من أجزاء خمس هي الإشكاليات النظرية وبها توضيح بعض مواطن القصور فى الخطاب التحليلى العربى والتعريف بالموسوعة التى تتسم عنده بكونها موسوعة يهودية، تفكيكية، تأسيسية يحيلك المصطلح تفكيكية لمابعد الحداثة وتأسيسيه للحداثة، وهي كما سيضح لقارئها ليست تراكماً لمعلومات موضوعية، بل يمكن أن ينطبق عليها عنوان سيرة المسيرى، ذاتية موضوعية. وهذا ما لا ينكره المسيرى الداعى إلى فقه التحيز لتجاوز رؤية "العالم: من منظور غربى"[5].

ويقدم المسيرى لنا في عمله هذا ثلاثة نماذج أساسية، بمثابة مفاتيح لعمله هى: الحلولية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية. وإذا كان نموذج الجماعة الوظيفية نموذج تفسيرى مركب لفهم اليهود والجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفيه تنتمى للحضارات التى تحيا بينها هذه الجماعات[6] فإن الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة هما الأسس الفلسفية التى تتقوم بهما الحضارة الغربية ويضاف إليهما ما بعد الحداثة[7] فكأنى بمنطق الموسوعة يصل بنا إلى أن الأسس الفلسفية الأولى لفكر المسيرى وهى الحلولية الكمونية التى تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة وهذه العلمانية الشاملة هى التى تصلنا

إلـى راهيتنـا المعاشـة غلـى يـوم الله هـذا، أو مـا نطلـق عليهـا مـا بعـد الحداثـة. ومـا تجليـات العلمانيـة التـى يعرضـها لنـا فـى "العلمانيـة الجزئيـة والعلمانية الشاملة" إلا تجليات ما بعد الحداثة، أو هي بلغة التكنولوجيا عصـر العولمـة وبلغـة الاقتصـاد السـوق الواحـدة أو بلغـة المسيرى الغابـة الداروينية النيتشوية[8].

وهو يتحدث فـي مفاهيمـه عـن المرجعيـة النهائيـة المتجـاوزة والتـي ألغت المسافة والحدود بين الطبيعى والإنسانى والإلهي وقدمت الكمون والحلول مقابل التجاوز والتعالى وتداخل فيها المطلق والنسبي، المجرد والعينـى وسـيطرت النزعـة الجنينيـة والإنســان الطبيعــى، والاقتصـــادى والجنســي، سـواء السـوبرمان أو السـبمان ممـا أدى إلـى فشـل النمـوذج المـادى فـى تفسـير ظـاهرة الإنسـان، وعلـى هـذا فإننـا نجـد لديـه ثنائيـة فضفاضة، فالثنائية تفسح المجال للتجاوز وتؤكد الربانى مقابل الطبيعى وتعيد توثيق الصلة بين التقدم التقنى التى يشمل حياتنا والقيم والأخـلاق التـى تلاشت، وهو فـى نظرته الثنائيـة هذه أقرب إلـى الفلسفة والأخـلاق الكانطيـة كمـا لـدى العديـد مـن الفلاسـفة العـرب المعاصـرين[9] وتتـوالى المفـاهيم التــى يطلقهـا المسـيرى: الثنائيــة الصــلبة والسـيوالة الشــاملة، التحييد، الترشيد، التنميط، الحوسلة، التعاقدية والتراحميـة، نـزع القداسـة عـن العـالم، نـزع السـر عـن الظـواهر، الإزاحـة عـن المركـز، قبضـة الصيرورة، الفردوس الأراضى وغيرها.

وهــى أدوات المسـيرى فــى فهـم الحضــارة الأوربيــة ونقـدها وبيــان تهافت بنيانها وهي حالـة مفصحة عن ميولـه وقناعاتـه الفلسفية الأولـى مثـل: نقـد المجتمـع الاسـتهلاكى وتحديـد ملامـح الإنسـان المعاصـر ذو البعد الواحد الذى يقـع فـى التشيوء والتمييـز بـين العقـل الأداتـى والعقـل النقدى وهى تجعله قريباً من الحداثة التى تقدمها مدرسة فرانكفورت التى

أفاض فى الحديث عن أعلامها فى سياق تناوله: المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية فى الجزء الثانى من المجلد الثالث من الموسوعة "الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة .

يكتب المسيرى عن فالتر بنيامين (ص353) وهربرت ماركيوز (405) وماكس فيبر هوركهايمر وتيودور ادرنو (428-430) واريك فروم (471). كما يشير فى نفس الإطار إلى شخصيات أساسية مثل: ارنست بلوخ وحنه ارنت وايزيا برلين وليوستراوس الذى يعد فيلسوف المحافظين الجدد الذين يشكلون سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حالياً[10]. يوضح لنا كافين رايلى ارتباط المسيرى باليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت، خاصة ماركيوز وماكس هوركيمهر وهو كما يتناول هؤلاء يتناول ادموند هوسرل فيلسوف الفينومينولوجيا التى شكلت أهم التيارات الفلسفية المعاصرة بفضل هيدجر الذى طورها وايمانويل ليفنياس الذى نقلها إلى فرنسا وليوتارد التى طورها فى مابعد الحداثة ودريدا حيث امتزجت وتفكيكته[11] فقد انطلاقاً منها الأخيريين فى كتاباتهما بفضل ليفيناس إلى تأسيس ما بعد الحداثة فى الفكر المعاصر.

واهتمام المسيرى بهؤلاء المفكرون والفلاسفة هو ما يجعلنا نسعى إلى تقديم قراءة خاصة لبيان موقفه من ما بعد الحداثة انطلاقاً من أن نقد المسيرى للغرب يجعله أقرب إلى ماركيوز وهابرماس؛ مقابل نيتشه وهيدجر وليفيناس ودريدا.

يفرد المسيرى مساحة واسعة من عمله لهولاء وخاصة جاك دريدا[12] التى تحمل فلسفته آثار فلسفات نيتشه وهوسرل وفرويد

وليفيناس. كما في الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس عن "اليهودية والجماعات اليهودية وما بعد الحداثة" والمسيرى فى مواجهة دريدا، وتلك هى القضية التى تهمنا وتشغلنا فى هذه الدراسة، فهل المسيرى ضد دريدا كما يبدو للوهلة الأولى مثلما نيتشه ضد كانط؟ ذلك ما نريد أن نتوقف عنده فى الدراسة الحالية، نعرض أولاً ونحلل كتابات المسيرى عن رواد وفلاسفة ما بعد الحداثة سواء الممهدين لها مثل هيدجر وليفيناس أو المعبرين عنها مثل ليوتار ودريدا حتى يتسنى لنا معرفة إلى أى مدى يعد المسيرى الذى يصف موسوعته بأنها تفكيكية مع أو ضد ما بعد الحداثة:

نبدأ من هوسرل صاحب الفينومينولوجيا ثم بهيدجر فى ألمانيا الذى جعل منها منهجاً لإعادة النظر فى الميتافيزيقا الغربية انتقالاً إلى إيمانويل ليفيناس الذى يمثل الجسر الذى انتقلت عبره الفينومينولوجيا ليس فقط من ألمانيا إلى فرنسا ولكن من فلسفة الظاهريات إلى ما بعد الحداثة ومن هنا نصل إلى فرانسو ليوتار وجاك دريدا فيلسوفا ما بعد الحداثة التفكيكية وأن كان المسيرى قد شغل بالأخير أكثر من الأول الذى صك المصطلح بكتابه "الوضع ما بعد الحداثى"[13].

المسيرى وهوسرل

علينا أن نطرح السؤال لماذا هورسرل؟ والإجابة لأن الإشكالية الفلسفية التى ينطلق منها دريدا تعود إلى فينومينولوجيا هوسرل؛ التى شغلته فى دراساته الأولى، يقول: "لا شئ مما أفعله كان ممكناً بدون الاتجاه الفينومينولوجى وبدون ممارسة الرد reduction وبدون الاهتمام بمعنى الظاهرة... هوسرل بالنسبة لىّ هو من علمنى تكنيكاً ومنهجاً وانضباطاً... حتى فى بعض اللحظات التى اعتقد فيها أنه يلزم

مساءلة بعض افتراضات هوسرل حاولت أن أقوم بذلك مع بقائى مخلصاً للمنهج الفينومينولوجى. هذا ما استشهد به مترجم "فى علم الكتابة" إلى العربية، الذى يلاحظ فيه استخدام دريدا لترسانة مفاهيم الفينومينولوجيا مثل: الظهور والرد والقصدية والأنا الخالص وغيرها. وهو [دريدا] يشدد بوجه خاص على أن الظهور، بوصفه موضوعاً للشعور، يتميز من جانب عن واقع الشئ، ومن جانب آخر عن النسيج السيكولوجى للوعى. أى أن موضوع الوعى لا ينتمى إلى منطقة الشئ ولا إلى منطقة الوعى. وأن دريدا قد طور هذه المنطقة البينية وبهذا الخلخلة للصيغة الفينومينولوجية فى المعرفة يفتح دريدا الباب أمام مفاهيمه الخاصة مثل الاختلاف والإرجاء والأثر ويؤسس لها معرفياً[14].

يتناول المسيرى فينومينولوجيا هوسرل عبر تأويله لها فى المادة التى كتبها عنه باعتبارها نزعة أو تحتوى على نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية) فهو فيلسوف ألمانى من أصل يهودى تنصر على المذهب البروتستانتى مثل العديد من أقرانه اليهود، لذا فهو ليس يهودياً من الناحية الشكلية وإن كان اسمه قد ورد فى الجودايكا. وإشكالية هوسرل[15] هى إشكالية معرفية. يتوقف المسيرى عند سعى هوسرل إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة، فإذا كانت الأنطولوجيا الغربية تستند إلى ثنائية الذات والموضوع فإن فلسفته تفترض ارتباط الواحد بالآخر. ومع أن المنهج الفينومينولوجى يتوقف عن الحكم ويمتنع عن إصدار أحكام عن العالم فإن المسيرى يوضح لنا أن عملية الرد والاستبعاد الفينومينولوجى هى عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامناً فى الوعى.

تنطلق الفينومينولوجيا من الوعى، فالإدراك الإنسانى ليس سلبياً

وإنما هو إعادة وعى بشئ. والشعور كما كتب المسيرى شئ مركب يضم عنصرين، الشعور الإنسانى والشئ ذاته ليوجهنا إلى أن هدف هوسرل انطولوجى، مستبعداً كون ثنائية الشعور بين فعل الشعور وموضوعه، الذى يتجه إليه حيث يتجاوز هوسرل ديكارت القائل بالكوجيتو (أنا أفكر) ليضف هوسرل أنا أفكر فى شئ مفكر فيه وهنا تفهم الإشارة التوضيحية التى يضيفها المسيرى "لفهم الشئ فى ذاته سنشير إلى أن الموضوع عند هوسرل ليس ما يقع خارج الوعى (حسب التعريف المادى) والظاهرة ليست شيئاً موضوعياً مادياً". ذلك هو التأويل المسيرى. فنحن جميعاً وهوسرل أيضاً يعرف أن الموضوع يقع خارج الوعى وأن الظاهرة شيئاً موضوعياً. فما يتحدث عنه هوسرل هو الظاهريات (جمع ظاهرية) وليس الظواهر، فالظواهر فيزيقية والظاهريات هى الماهيات العقلية أو تحول الظواهر إلى (مثل وصور عقلية) وإلا لكان أطلق على مذهبه اسم مذهب الظواهر. وهو ما يدركه المسيرى جيداً كما يظهر لنا من قوله "وإنما هى ظاهرة يقصد [ظاهرية] بمقدار ما تكشف عن الوجود لتجربة حية فى الشعور فتصبح مرادفة يقصد [ماهية] للشئ ذاته[17] وتكشف ما تنطوى عليه معطيات الشعور نفسها. يتضح هدف هذا التأويل فى بقية هذه الفقرة فى قول المسيرى "فى هذا الإطار تنحل الذات وينحل الموضوع، فالموضوع ليس شيئاً جامداً بل مجموعة من العلاقات الحية، والذات أيضاً ليس شيئاً محدداً وإنما علاقة[18].

والحقيقة أن تأويل المسيرى يستند إلى صورة قدمها لنا هوسرل هى صورة ايكاروس الذى ينهض من الرماد، وهى صورة يصفها المسيرى بأنها صورة مجازية عضوية حلولية كمونية وثنية. ورغم أن إيمان هوسرل كان عميقاً – ولا يدرى القارئ أى إيمان بعد هذه الصورة الوثنية

التى يؤكد المسيرى على وثنيتها – إلا أنه لم يكن هناك ما يسانده فى الواقع. فالحضارة الغربية كانت تمارس أقسى أنواع العنف فى المستعمرات وتحرق الأخضر واليابس وتحولهما إلى رماد وكان هتلر على الأبواب وكان ستالين متربعاً على عرش القياصرة. وما ظهر بعد ذلك لم تكن العنقاء التى تبعث من الرماد وإنما ظهرت أفران الغاز ومعسكرات الجولاج التى أحرقت الجسد والروح وبدلاً من العنقاء التى ترفرف بأجنحتها القوية تساقط مزيد من الرماد على الإنسان والطبيعة. وعلى هذا الوصف أقول نحن هنا لا نقرأ الواقع عبر هوسرل والفينومينولوجيا وإنما نفسر الظاهريات بالظواهر التاريخية المصاحبة التى قد لا تكون لها علاقة بها البتة. تلك في رأي قراءة مسيرية وليست هوسرلية للفينومينولوجيا.

ورغم أن المسيرى يرجع فكرة هوسرل للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية فى الغرب منذ عصر نهضته فإنه يجد تشابهاً بنيوياً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع وصولاً إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعى وبين مفهوم الآله فى أسفار موسى الخمسة[19]. وتلك قراءة أخرى يدعم بها المسيرى تأويله للفينومينولوجيا ويشدد على تأثير هوسرل فى هيدجر بالذات الذى دفع المنظومة الفينومينولوجية إلى نهايتها المنطقية وتبنى الأيديولوجية النازية ودافع عن هتلر باعتباره النقطة التى تلتحم فيها الذات بالموضوع. وهو نجده بالتفصيل فيما كتبه المسيرى عن هيدجر، والذى يحتاج إلى أن نعرض له بالتفصيل خاصة أن فينومينولوجيا هيدجر سمحت برفع الأقواس وإصدار أحكام عن العالم مخالفة فى ذلك أولى خطوات المنهج الفينومينولوجى كما قدمه هوسرل[20].

هيدجر العمل الفلسفى والالتزام السياسى

لا يتناول المسيرى فلسفة هيدجر فى ذاتها بل يتناولها فى (الفقرة الرابعة من المجلد الثانى فى الموسوعة عن الإبادة النازية والحضارة الغربية الحديثة) فى سياق عداء الأغيار الأزلى لليهود واليهودية، تحت عنوان مارتن هيدجر والنازية. ففى مقابل ما كتبه جيفرى هيرف عن الحداثة الرجعية الفاشية فى كتابه "الحداثة الرجعية: التكنولوجيا والثقافة والسياسة فى جمهورية فيمار والرايخ الثالث"، يرى المسيرى أن هناك نمطاً عاماً فى الحضارة الغربية: تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته فى فلسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة مارتن هيدجر هى جزء من هذا النمط العام[21].

يرفض هيدجر العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة وبدلاً من ذلك يطرح مشروعه الفلسفى؛ الذى يصفه كما كتب المسيرى هو نفسه بأنه عملية هدم للفلسفات السابقة، بل لكل الانطولوجياً الغربية، انطولوجيا الذات والموضوع. ويذهب المسيرى إلى أن هذا الانقسام الحاد بين الذات والموضوع هو سمة أساسية فى كل الرؤى الحلولية الكمونية المادية، التى ترفض فكرة المركز المفارق للمادة المنزه عنها، وتحاول تعين مركزاً كامناً أو حالاً فيها نجده إما فى الإنسان أو الطبيعة، الذات أو الموضوع! ونمط الثنائية الصلبة التى تؤدى إلى واحدية يظهر بوضوح فى فلسفة هيدجر. يتضح لنا ذلك قول المسيرى: "أن كلمة دازاين Dasien والتى تعنى وجود الفرد بشكل متعين فى الواقع تصبح الوجود الفردى باعتباره شكلاً من أشكال الوجود الجماعى، والنازية ما هى ألا تجل متبلور للاتجاه الحلولى حين أصبح الدازاين الألمانى الجمعى هو الفولك الذى تجسد فى هتلر[22]. إن

الفوهرر نفسه هو وحدة الحقيقة الألمانية فى الحاضر، والمستقبل وهو قانونها. أن قاعدة وجود الإنسان الألمانى كما كتب هيدجر "يجب ألا تكون هى فرضيات أو نظريات، فالفوهرر هو وحدة حقيقة الحاضر والمستقبل وقانونهما فهو منقذ شعبنا.. هو المعلم ورائد الروح الجديدة. هو مركز الحلول، هو الإله المادى والوثن الأعظم لكل هذا يتجل الدازاين تماماً فى الذات النيتشوية إن الفلسفة تقف وراء هتلر، لأن هتلر يقف إلى جانب الوجود ونلاحظ على هذا التناول الذى يقدمه المسيرى أنه يعرض هيدجر عبر علاقته المؤقتة بالنازية وهو يختلف عن تناول بورديو الذى يشير إليه إبراهيم فتحى فى مقدمة ترجمة كتاب "الانطولوجيا السياسية عند هيدجر"[23].

ويرى إبراهيم فتحى فى تقديمه للترجمة العربية لكتاب بيير بورديو: الانطولوجيا السياسية عند هيدجر، أنه فى "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوربا تدهورت تحت سيادة الجماهيرية القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخياً انطلاقاً من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى ليباريهم مرتدياً درعاً. ينتمى إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقى بقدر أمته التاريخى (مدخل إلى الميتافيزيقا).

يقوم المسيرى بعملية مونتاج مزدوج بين فلسفة هيدجر وبين موقفه الأيديولوجى ويظهر هذا فى قوله: أن هيدجر يتأرجح فلسفياً بين العقل الأمبريالى النيتشوى الداروينى والعقل الأداتى البراجماتى كما يتضح فى مفهومه للتاريخ الإنسانى، فالتاريخ بالنسبة له ليس تاريخاً متعيناً، وإنما هو زمان وحسب، تجربة ذاتية وجودية، يصبح الوجود من خلالها

حضـوراً، أى تجربـة فريـدة معاشـة ممـا يعنـى اختفـاء أى مركـز مفـارق للإنسان ولا تبقى إلا الذات. ويواصل المسيرى بيانه لنازية هيدجر بقولـه إن علمانية هيدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة تظهر فـى تحريضـه الجامعـة الألمانيـة علـى أن تخـوض غمـار حـرب حاسـمة بـروح الاشـتراكية الديمقراطيـة (النازيـة) التـى لا يجـب أن تخفيهـا آيـة نزعـات إنسـانية، تظهـر هـذه العلمانيـة الماديـة الشـاملة فـى تبنيـه للحـل الصـهيونى للمسـألة اليهوديـة إذا كـان يـرى ضـرورة تـوطين اليهـود فـى فلسـطين أو أى مكـان آخـر خـارج ألمانيـا وأوربـا. مؤكـداً أن النـازيون يعتبرون هيدجر فيلسوفهم وهو يرى أنهم كـانوا علـى حق فـى تصـورهم هذا. وإنـه دافـع عن المشروع الصـهيونى الذى يطالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم فى فلسطين[24].

ورغـم أن هيـدجر اسـتقال مـن رئاسـة الجامعـة 1934 وكمـا كتـب المسـيرى أدرك خطـأه. فـإن المسـيرى يواصـل تأكيـده اسـتمرار نازيـة هيدجر مشيراً إلى كتاب نشره جيدو شنيبرج Schneeberger Guido 1961 يضـم 217 نصـاً نازيـاً لهيدجر، وأنـه اسـتمر فـى دفـع اشـتراكات عضوية الحزب النازى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية وأنه عبر فـى حديث لـه مع كارل أوديث 1936 عن إيمانـه الكامل بهتلر وإن الطريقة النازيـة هـى الطريقـة الأمثل لألمانيـاً. وإن كانـت هذه التأكيدات لازالت غير كافية لاقناعنا بدعوى المسيرى فى استمرار نازية هيدجر حتـى بعد ابتعاده عنها، فهو يسـارع للقول أنـه بـافتراض ابتعاد هيدجر عن النازيـة فـإن نسـقه الفلسـفى ظـل كمـا هـو يشـكل تربـة خصـبة لظهـور الأفكـار النازية.

والحقيقـة أن علينـا أن نتوقـف هنـا لنشـير إلـى أننـا نجـد نفـس هـذا الفهـم لـدى كـل مـن مـراد وهبـه ومحمـود أمـين العـالم، حـين عـرض كـل

منهما لفلسفة عبدالرحمن وعدم اكتمالها، لارتباطها بفلسفة هيدجر التى ظلت حبيسة النازية وانتهت بنهاية النازية، وهذا يؤكد فى تصورى افتراضى المشار إليه أن المسيرى ينتقد موقف هيدجر انطلاقاً من قناعاته اليسارية الأولى[25].

لقد ظهرت مؤلفات عديدة عن هيدجر تدور حول إبراز مدى تأثير المواقف السياسية والأيديولوجية على خطاب الفيلسوف وعلى مساره الإبداعى كمفكر. وقد أنصب النقاش أساساً على خطاب هيدجر أثناء تنصيبه رئيساً لجامعة فريبورغ وما تضمنه من قضايا تهم دور الجامعة ومفهوم روح الشعب وإرادته وتضمن النقاش نص هيدجر "مدخل إلى الميتافيزيقا" وما أثارته بعض المقتطفات ضمن هذا النص من ردود أفعال. لقد تمحور النقاش حول ما أسماه هيدجر "ماهية الجامعة" الألمانية وحول المهمة الروحية للزعماء والمصير التاريخى للشعب. فالتأكيد الذاتى للجامعة كما يقول يقترن "بالحقيقة الداخلية وبعظمة الحركة الوطنية الاشتراكية". وقد شكلت هذه العبارات محور كتابات هابرماس عن هيدجر وفى مقدمتها "مارتن هيدجر: العمل الفلسفى والالتزام السياسى" و"التفكير مع هيدجر ضد هيدجر"[26]. وهى كتابات تشترك فى كونها محاولة لتقديم قراءة غير متحيزة للجانب السياسى ضمن مواقف هيدجر الفلسفية. حيث يؤكد هابرماس – الذى يتشابه موقفه النقدى من هيدجر وموقف المسيرى – على ضرورة التمييز بين الفيلسوف والمبدع الذى أغنى المكتبة الفلسفية بأعمال خالدة وبين هيدجر الإنسان بسلبياته وإيجابياته، فمن اللازم علينا ألا نقيم علاقة مباشرة بين العمل الفلسفى وشخص مبدعه.

ويتضمن ذلك عدم اختزال هيدجر فى الإطار السياسى والأيديولوجى الضيق. وهو نفسه ما يدعونا إليه جان بوفريه J.

Beaufret الذى يرى أن علاقة هيدجر بالنازية تقتصر على عشرة شهور، لكن علينا ألا ننسى بأن هذه الشهور قد تلتها اثنتى عشر سنة من الانسحاب حيث أن دروسه كأستاذ وصمته ككاتب جعلاه غير محتمل بالنسبة للسلطة [النازية] مما أدى إلى إبعاده عن الجامعة 1944 وهو الإبعاد الذى ستزكيه سلطات الاحتلال فيما بعد"[27]. يؤكد هابرماس على ضرورة إلا يخفى الحكم الأخلاقى الصادر عن الأجيال اللاحقة المضمون الموضوعى للعمل الفلسفى[28] يقول: "إذا ما كان الموقف السياسى لكاتب ما يبدو ملتبساً، فإن ذلك بإمكانه أن يؤثر على تلقى عمله لكن أعمال هيدجر وخصوصاً "الوجود والزمان" تحتل مكانة بارزة فى الفكر الفلسفى لقرننا، بحيث سيكون من غير اللائق افتراض أن جوهر مثل هذا العمل سيكون عرضه للتحقير بسبب تقديرات سياسية موجودة لدينا بسبب الالتزام السياسى لمؤلفه"[29].

يعرض هابرماس لـ: مكانة الفكر الهيدجرى فى الفلسفة المعاصرة، تأثير الوجود والزمان على مسار الفلسفة الألمانية، المنعطف الهيدجرى والمصير الألمانى، هيدجر بين الانطولوجيا والأيديولوجيا، نهاية الحرب وبداية المحاسبة، مقاربة نقدية لأعمال هيدجر. حيث يقدم أمثلة على التأثير غير الأيديولوجى الذى مارسه النقد الهيدجرى للعقل: مثل: فينومينولوجيا ميرلوبونتى فى فترته الأخيرة. والتحليل الفوكوى لأشكال المعرفة بفرنسا، ونقد فكر التماثلات من طرف ريتشارد رورتى أو دراسة تجربة العالم المعيش لدى هربرت دريفوس. ويتحدث هوجو أوت H. Ott عن تبرئة ساحة هيدجر فى فرنسا من تهمة النازية، بل والحديث عنه كبطل للمقاومة[30].

ويتفق موقف بيير بورديو من هيدجر مع موقف هابرماس، عبر تحليلات مختلفة، حيث يخبرنا أن الهدف من كتابه "الأنطولوجيا

السياسية عند مارتن هيدجر" ليس إتهاماً أو استنكاراً، فالتحليل العلمى يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجوابات التى يتطلبها (ص27) مؤكداً أن هناك عدد قليل من الأنساق الفكرية التى تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقاً فى زمنها ومؤرخة به، منها الفلسفة الخالصة لهيدجر[31]. أن تأثير هيدجر شديد الضخامة فى العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية فى "برشامة" لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدى للوضع الحداثى ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حاملة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء[32].

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق من الهيدجرية فى نقد مأزق الأشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق من الماركسية فى تفسير لوكاتش "التاريخ والوعى الطبقى" الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر "الوجود والزمان"، كما تتشابه بعض المقولات مثل البراكسيس، والأساس الانطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين[33]. ومع هذا فإننا نرى أن المسيرى يركز على الهوة الأيديولوجية أكثر مما يناقش الأسس الفكرية.

والذى يهمنا الإشارة إليه هو أثر هيدجر الكبير فى دريدا، فالأخير حين يتحدث عن نقد ميتافيزيقا الحضور، ونقد التمثيل والتراث الأونطو – ثيولوجى واختتام حقبة الميتافيزيقا، ينطلق من مصطلحات هيدجرية نابعة من المشكلة الانطولوجية التى آثارها هيدجر وهدفها تجاوز الميتافيزيقا.. وحين تبنى دريدا هذا المنظور الهيدجرى، وإن كان لم يعبأ بمسألة الكشف عن حقيقة الوجود، أنتج مجموعة من التوصيفات العامة التى ينتظم تحتها الفكر الغربى بمدارسه المتنوعة، مثل مركزية الصوت ومركزية اللوغوس والمركزية الأوربية[34].

ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى مابعد الحداثة:

يتناول المسيرى الفيلسوف الفرنسى إيمانويل ليفنياس فى المجلد الخامس "اليهودية المفاهيم والفرق" فى الفقرة الثامنة من الجزء الثالث "تجديد اليهودية وعلمنتها" وأن كان من الأولى به أن يدرجه فى الفقرة التالية "أعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة "التى تدور معظمها حول دريدا ومصطلحات فلسفته، خاصة أن ليفيناس من المصادر الأساسية فى فلسفة دريدا. فقد تابع أعمال هوسرل وكان من أوائل المفكرين الذين عرفوا القراء الفرنسيين على كل من هوسرل وهيدجر. ويؤكد ليفيناس دائماً على الأهمية الكبرى لهوسرل والفينومينولوجية فى أعماله مثلما يخبرنا فى مقدمة دراسته "الوعى غير القصدى" عما يدين به لهوسرل، مؤكد أنه مما لاشك فيه أن هوسرل هو مصدر كتاباته، وأنه مدين له بمفهوم القصدية الذى ينعش الوعى وخصوصاً بمفهوم آفاق المعنى التى تحتجب عندما ينغمس الفكر فى المفكر فيه، الذى يحمل على الدوام، دلالة الوجود.. وقبل كل شئ مدين لهوسرل وأيضاً لهيدجر بمبادئ هذه التحليلات وبالأمثلة والنماذج التى علمته كيف يجد هذه الآفاق وكيف يبحث عنها. وهو ما سبق أن أكد عليه فى حواره مع ريتشارد كيرنى، حين أكد أن الفينومينولوجيا كانت أهم أثر فلسفى مورس عليه، فمن وجهة نظر المنهج والصرامة الفلسفية مازال يعتبر نفسه فينومنيولوجيا[35].

ينتمى ليفيناس فيما يرى المسيرى إلى من يطلق عليهم "الفلاسفة غير الفلسفيين"، وهم من يرفضون الميتافيزيقا بمعناها التقليدى ويثيرون الأسئلة التى يتصورون أن الفلسفة الغربية التقليدية استبعدتها. فهو ينتمى إلى الفلسفات ما بعد النيتشوية التى تسعى إلى تجاوز التوجه أما إلى الذات أو الموضوع. وأن كانت محاولته الفلسفية تحتفظ بقدر من

التماسك والصلابة من خلال تأكيده على مفهوم الآخر. وهو فيلسوف يهودى بالمعنى الدينى يصعب تفسيره إلا داخل إطار حلولى كمونى. "فالميتافيزيقا عنده تتبع من تأمل وجه الآخر اللانهائى الذى يتحدى الكل، أى أن البشرى يقوم مقام الإلهى فى هذه المنظومة"[36]. ورغم تأكيد ليفيناس فى فلسفته على الآخر، إلا أن الآخر عنده نوعين كما يذكر المسيرى آخر يقبل وآخر يرفض، فقد يعفوا اليهود عن بعض الألمان وهناك ألمان من الصعب العفو عنهم، مثل هيدجر بقبوله العمل رئيساً للجامعة فى عهد النازى ولم يقر بذنبه.

وفى رد ليفنياس عما يدين به لهيدجر يقول: لقد كانت فلسفة هيدجر صدمة بالنسبة إلىَّ كما كان الشأن بالنسبة لأغلب المعاصرين لىّ فى أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات لأنها قلبت بشكل تام مجرى وخاصية الفلسفة الأوربية. واعتقد بأننا لا يمكننا اليوم ممارسة الفلسفة بجدية بدون أن نتقاطع مع الطريق الهيدجرى بشكل أو بآخر"[37].

يؤكد المسيرى على يهودية ليفيناس الذى "عرف مهمته الفلسفية بأنها تعريف العصر الحديث بالتلمود، وأن هذا أيضاً جوهر الصهيونية، فهى الدولة التى تضلع بهذه المهمة بشكل متعين[38]. إن اليهودية أيديولوجيا تترداف مع الإنسانية، لا تعنى إنسانية روحية عامة وإنما هى إنسانية محددة تأخذ شكل أمة. واليهودية ليست أيديولوجيا مثالية تعيش بدون خطر وإنما هى مثالية تأخذ شكل دولة تجسد القيم الأخلاقية للأنبياء، فهى قدر ومسئولية الشعب اليهودى المختار الذى يتبدى فى الدولة الصهيونية؛ التى تستند إلى الرغبة فى البقاء والبدء من جديد من بعد أن يسقط كل شئ[38].

أن ما كتبه المسيرى عن هؤلاء يقدم لهم صورة تختلف كلية عن

تلك التى تقدم لهم فى أية موسوعة فلسفية فهو بعد أن يعرض أمشاج من فلسفاتهم ومصادرها، يسعى إلى إرجاع أفكارهم إلى الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة، باعتبارها الإطار الوحيد لفهم هذه الفلسفات، ومع هذا نستطيع المقارنة بين ما كتبه المسيرى عنهم وما كتب حولهم فى الموسوعات الفلسفية[40].

التلاعب بالدلالات دريدا والمسيرى

ننتقل الآن إلى موقف المسيرى الأكثر إثارة وإرباكاً وهو موقفه من جاك دريدا، الذى يعد منظومته الفلسفية (أن صحت تسميتها كذلك) قمة أو "هوة" السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. يشير المسيرى إلى الأصول والمصادر التى نهل عنها دريدا، فقد خرج من تحت عباءة نيتشه (الذى مات بمرض سرى) وتأثر بوجودية سارتر وهيدجر (وتفكيكته) وبالمفكر الدينى اليهودى إيمانويل ليفيناس وتعرف إلى فوكو أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (وهو شاذ جنسياً، سادى مازوكى حاول الانتحار عدة مرات ومات بالإيدز 1984) والتوسير الذى كان له أكبر الأثر فى دريدا (وقد قتل التوسير زوجته 1980 بأن خنقها ووضع فى مستشفى للأمراض العقلية للمجانين الخطرين). هكذا يبدأ المسيرى فى تناول دريدا؛ أنها الطريقة غير الذاتية غير الموضوعية أو الطريقة المسيرية إذا حاز التعبير، وهى فقط مجرد بداية.

ينطلق دريدا من الإيمان بعدم وجود أصل من أى نوع، ومن ثم يسقط كل شئ بشكل كامل فى هوة الصيرورة (أبوريا) وتتم التسوية بين كل الأشياء. وأسلوب دريدا أمراً جديد كل الجدة فى لحظات الخطاب الفلسفى الغربى، يتسم بكونه – فى رأى المسيرى طبعاً – طنيناً وجعجعة

بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبير [طفولى] غير أنيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شئ طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا [لخصه هو نفسه فى واحدة من أسخف عباراته وأكثرها طفولية بقوله "ما ليس بالتفكيكية؟ كل شئ بطبيعة الحال. ما التفكيكية؟ لا شئ بطبيعة الحال... ومعنى هذه العبارات الفارغة هو أن التفكيكية أمر فارغ، لا شئ]. ذلك ما كتبه المسيرى فى موسوعته المتميزة عن اليهود واليهود 1999 وإعاد فقرات منها فى حواره مع التريكى عن "الحداثة وما بعد الحداثة" 2003 بعد حذف بعض العبارات التى وضعناها بين قوسين[41].

وتختلف لغة المسيرى عن التفكيكية فى كتابه "الحداثة وما بعد الحداثة" إلى حد كبير عن لغته عنها فى الموسوعة، حيث تقل الجمل الانطباعية والآراء الذاتية والإحالات إلى أشخاص الفلاسفة، قارن خاصة صفحتين 81، 87 من كتاب فلسفة الحداثة وأن كان يزيد من حدة طريقته السابقة صفحات في 77، 91. تلك عبارات يفضل حذفها، حتى يتسنى لنا مناقشة التفكيكية التى شاعت فى فكرنا العربى المعاصر[42] وصار لها حضور وأنصار والمسيرى ليس بعيداً عن التفكيك وأن كان لا يكتفى به.

مشروع دريدا الفلسفى عند المسيرى، هو محاولة هدم الانطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، فهو عالم بلا أصل ربانى (ص436). حيث يتحدث عن عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة وعدم التواصل وهو ما نجده فى عالم القبالاه اللوريانية وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهى الأخرى تدور جميعاً فى إطار عالم سائل تماماً لا مركز له.

يحلل دريدا بعض النصوص الفلسفية المعاصرة ويقوم بتفكيكها وهو بهذا العمل يحاول تفكيك الحضارة الغربية نفسها (ص437) كان اهتمامه الأكبر هو نفى الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات، لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادى (الإلهى) الأمر الذى يؤدى إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شئ فى قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى أى أثر لأى ثبات أو تجاوز، ويهتز كل شئ، ومن ضمن ذلك الإحساس بالعدم نفسه (ص435).

وبالرغم نقد المسيرى ولومه لدريدا لاقتصار تفكيكيته على الإغراق فى تحليل النص، وأن لا شئ خارج النص، فإن هذا الاحتفاء بالنص والاجتهاد فى اكتشاف طريقة مبتكرة لقراءته على نحو ما يظهر فى كتاب "علم الكتابة" هو فى تقديرى – كما يشير مترجم العمل للعربية – محاولة للحفاظ على الفلسفة وإنعاشها بعد ضربات قاسية وجهتها إليها منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر نزعات ثلاث:

1 - النزعة الماركسية التى تنظر إليها بوصفها حجاباً تأملياً يفرض نفسه على الواقع العينى للبشر. ومن هنا فهى مظهر من مظاهر الاغتراب الإنسانى.

2 - النزعة الوضعية التى تجعل الفلسفة نمطاً من المعرفة ينتمى إلى مرحلة عفا عليها الزمان وتبشر بعصر جديد يتولى العلم فيه حل المشكلات التى طرحتها الفلسفة إن لم يطح بها كلية بوصفها مشكلات زائفة.

3 - نزعة التحليل النفسى التى تجعل الوعى فارس الفلسفة

العجوز مجرد حكم متردد بين الضمير الجمعى واللاوعى الفردى، محدود التأثير فى توجيه آراء البشر وسلوكهم.

ويأتى عمل دريدا فى هذا الإطار موسوماً بمفارقة كبرى: إذ يمثل استمراراً لهذا النقد من جهة ودفاعاً عن الفلسفة من جهة أخرى برفض الهيمنة الهيجلية والبنيوية وبلورة النقد انطلاقاً من الميتافيزيقا وضدها فى آن باللجوء إلى مفهوم الاختلاف[43].

ويفيض المسيرى فى الكتابة حول تفكيكية دريدا رابطاً أياها وفلسفة ما بعد الحداثة. كما يظهر فى حواره مع التريكى حيث يتناول تحت عنوان مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة مصطلحات دريدا، التى هى قسمين: مصطلحات الثبات، ومصطلحات السيولة، الأولى مثل: الحضور، التمركز حول اللوجوس، التمركز حول المنطوق، والثانية، الاختلاف المرجأ.

ترادف التفكيكية وتتلازم مع ما بعد الحداثة عند المسيرى فالرؤية الفلسفية هى "ما بعد الحداثة" أما "التفكيكية" فهى منهج فى قراءة النصوص وأظهار التناقض الأساسى الكامن فيها كما لاحظ أحد النقاد"[44] يكاد مصطلح "ما بعد الحداثة – فيما يقول المسيرى: يترادف ومصطلح التفكيكية وللتمييز بينهما يمكن القول أن الأولى هى الرؤية الفلسفية العامة بينما الثانية فى بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة[45] وكلمة "تفكيك" هى فى تصورنا مرادفه لمصطلح "ما بعد الحداثة" أو على الأقل تنويع عليها على الرغم، هكذا يكتب المسيرى، من أن دريدا أنكر ذلك فى حواره مع المثقفين فى القاهرة. ويعطى لما بعد الحداثة نفس السمات التى أعطاها للتفكيكية، فهو فكر تقويضى معاد للعقلانية والكليات سواء أكانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول

أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا ومن الحقيقة ومن المركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقاً فى الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة شأنه فى هذا شأن التفكيكية(46).

ألاحظ ويلاحظ القارئ معي تميز المسيرى من بين أصحاب الخطاب الإسلامي الجديد، وأنه ناقد جيد لما بعد الحداثة على العكس من دعاة الخطاب الإسلامي الذين شغلوا طيلة عقود طويلة بنقد الفلسفة الماركسية، فالمسيرى كما نلاحظ لا يوجه نقداً للماركسية أو على الأقل نرى بعض التقدير لبعض اتجاهاتها الجديدة، في الوقت الذي يوظف حصيلته الفكرية والنقدية في محاورة دريدا، وإن دققنا النظر سنجد أن هذا النقد للتفكيك يحتوى في داخله على قدرة تفكيكية يمارس من خلالها المسيرى تناوله للتفكييكية وما بعد الحداثة.

يربط المسيرى بين ما بعد الحداثة والأمبريالية وما يطلق عليه العلماينة الشاملة فهى عنده ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هى رؤية متكاملة للإنسان والكون تبنتها حضارة امبريالية انتقلت من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال أغواء الآخر وتفكيكه(47). وهذا ما يفسر ما نظري سبب تحامل المسيرى الشديد عليها يقول: أنا أذهب إلى أن التفكيكية ومابعد الحداثة هما فى واقع الأمر ايديولوجية النظام العالمى (الاستعمارى) الجديد(48) وهو فى هذا يعتمد على الناقد الأمريكى الماركسى فردريك جيمسون، الذى يرى أن روح مابعد الحداثة تعبر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، وهو يقبل تحليل جيمسون بعد أن يستبدل رأسمالية بمصطلح العلمانية الشاملة(49).

وبالرغم أنه يرى إن دريدا يصنف نفسه أحياناً كيهودى، بل يوقع

بعض مقالات بكلمة (رب ريدا Reb أى "الحاخام رضا" أو "رب درساً" أى الحاخام دريساً، ويرى أن وظيفته كيهودى فى الحضارة الغربية المسيحية أن يفكك الانوطوثيولوجى. إلا أنه (المسيرى) يستدرك على ذلك مضيفاً وغنى عن القول أن دريدا لا يقدم فلسفة يهودية، ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية. ورغم عدم وجود أفكار تفكيكية ومابعد حداثية فى مدارس التفسير اليهودية (التى أطلع عليها دريدا وتأثر بها فهو تلميذ ليفيناس)، إلا أنه يظل مفكراً غربياً بالدرجة الأولى ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد فى تصعيد تفكيكيته.

ثم يلاحظ مرة ثانية أن ثمة مواطن كثيرة من التشابه بين بعض مفاهيم التفكيك والمفاهيم القبالية، مثل مفهوم الاختلاف المرجأ، ومفهوم تناثر المعنى (التشتت)، ومفهوم التناقض التفكيكى لها ما يشبهها فى التراث الدينى اليهودى، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذى يسبقه والذى يليه إلى ما لا نهاية له.

هناك مجموعة من السمات التى تظهر لنا فى قراءة المسيرى لدريدا ليس فقط الكتابة الذاتية، بل محاولة حوللت وكمننت فلسفته فى قالب الحلولية الكمونية ثم العودة بها ليهوديته وأن كان ذلك على حذر يقول: وليس ثمة شك فى وجود علاقة ما بين اليهودية فى طرحها لجملة من الأفكار المتناقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبى، والثابت والمتغير، وبين فلسفة دريدا بصفة عامة واطروحات التفكيك بصفة خاصة.

وإن كان هناك من يرون في المقابل أن أصول فلسفة دريدا نجدها لدى نيتشه، الذي مثلت جنيالوجيته أساس كثير من الفلسفات المعاصرة وأن التفكيك هو امتداد للنقد النيتشوى أن مفهوم التفكيك كما كتب فتحى

التريكى، قد نجد له ما يشبهه فى أفكار عديدة وفى أديان عديدة لا فى اليهودية فقط. إلا أننا إذا أردنا أن نجد له جذراً صلباً فعلينا بالعودة إلى النقدية المطرقية النيتشوية، وإلى جينالوجيا الأعماق فى فلسفة اللاوعى الفرويدية. يقول فإن كانت يهودية دريدا قد أثرت فى فلسفته، فذلك بديهى، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها، كما هو من حقى أنا أن أنتمى إلى حضارتى الإسلامية وأدافع عنها[50].

يتعاطف التريكي إذن مع دريدا ويضيف موضحاً لنا ناحية هامة لدى دريدا تتعلق بموقفه من إسرائيل حيث ينفى عنه أن يكون صهيونياً، بل على العكس يعتبر أن قيام إسرائيل هى عنف فى حد ذاته، لأن استيطانها فى فلسطين قد أحدث عنفاً شديداً فى المنطقة ويستشهد التريكى بقول دريدا فى كتابه "كيف سيكون غداً". أنه بالرغم من هذا العنف الأصلى لتكوين دولة إسرائيل، لابد من قيام دولة فلسطينية لها كل الحقوق بدون استثناء بالمعنى القوى لكلمة دولة أو التعايش فى دولة ذات سيادتين بدون تمييز فيها الشعب الفلسطينى حراً من أى ضغط وعنصرية غير مقبولة.. لقد كنت دائماً أحكم حكماً شديداً ضد الحكومات الإسرائيلية فى تعاملها مع الفلسطينيين[51].

ومقابل قول المسيرى إن اتجاه دريدا للتفكيك لا يرجع إلى يهوديته وإنما بسبب هامشيته (التى لعبت يهوديته دوراً فى تعميقها)؛ فهو شخص لا جذور له، فقد كان عضواً فى جماعة وظيفية استيطانية هى جماعة المستوطنين الفرنسيين فى الجزائر. فإننا نجد أزواج عمر الباحث الجزائري يقدم لنا مقاربة أولية لمساهمة فى علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل فكر ما بعد الحداثة فى فرنسا ملخصها، إن ما يدعى بفكر "مابعد الحداثة" الفرنسى ليس نتاجاً للتحولات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية – الغربية

فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار. يقول: "يكتشف الدراس عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكرى مابعد الحداثة فى فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوربية – الفرنسية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الأوربية وساهمت هذه التجارب فى إغناء فكرهم وفى تزويد الفكر الغربى ككل بمعالم وسمات إضافية ذات أهمية"[52].

يوضح لنا عمر إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند دريدا ليس نتاجاً لتجربته المعرفية الأكاديمية وإنما نتاج أيضاً لسنوات التكوين الأولى فى الجزائر كما يتضح فى دراسته "العنف والميتافيزيقا" حيث يظهر رفضه للاحتواء الثقافى متجذر فى تجربته الجزائرية إبان الاستعمار. أن جاك دريدا يتأمل فكرياً وعلى نحو تاريخى عاكساً من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآس كبيرة فى التاريخ الكولونيالى. إن هذه الترجيديايا تعلن عن فشل الحداثة الغربية فى إقامة علاقة مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج بالفلسفة الفرنسية كلها فى الأزمة ودفع بها إلى إعادة النظر فى إشكاليتها وفى مفاهيمها وتصوراتها.

معنى هذا أن دريدا ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة ومفهومه فى الاختلاف ينبع أساساً من تجربته الاثنية فى ظل المجتمع الجزائرى المستعمر، فلسفة دريدا فى عمقها هى نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لاشك فيه أن هذه الميتافيزيقيا أخذت بعدها الأقصى فى اللحظة الاستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفى للحوار، ونفى الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز[53].

يقترب وفى نفس هذا الاتجاه محمد البنكى إلى عمق أطروحات المسيرى التى تلتقى فيها لحظتان معاً اللحظة الستينية المتميزة بالانبهار والافتتان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصى، وهى لحظة تأسيسية بدرجة ما، واللحظة الأخرى التى تمثلها تحولات الكاتب المتبنية لرؤية حضارية عربية إسلامية. وهى لحظة ستتمدد وتستطيل وتتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة فى طوياها، ولكن دون أن تستطيع استصأل شأفتها أو بتر جذورها تماماً. إن الأطر الاجتماعية والحضارية للمعرفة التى ستتشكل وفقها رؤية المسيرى / ستسمح له بالإبقاء على مزيج متخالط من اللحظتين طوال الوقت، وحتى فى أشد اللحظات احتداماً وهجائية تجاه الآخر الغربى. إن الإيمان بالغيب وتوقير الميتافيزيقيا والدفاع عن إمكان المجاوزة الماورائية وهى من قبيل الثوابت المحسومة فى فكر عبد الوهاب المسيرى. غير أن تبنى النزعة الإنسانية التى أفرزتها أفكار العقلانية والعلم والمظلة الليبرالية تبقى لقيم التنوير والديمقراطية والعلمنة النسبية مواقعها الحيوية فى منظومة أفكار الكاتب رغم كل شئ[54].

وفي الختام يمكننا أن نقول أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التى يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التى يقوم بتفكيكها. هو لا ينكر أنه يقوم بالتفكيك؛ حيث يمارس مع النصوص الدريدية نفس المنهج الذى يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعى عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك والمسيرى حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك، أى أنه يدرك قبل ممارسته للتفكيك ما سيؤول إليه. المصطلح عند المسيرى محدد الدلالة، وبينما يسعى دريدا لمعرفة الدلالات المتعددة التى تسكن كل مصطلح، ذلك أن دريدا متابعاً نيتشه يمارس عبر تفكيكه، التحليل الجينالوجى النيتشوى الذى

يرفضه المسيرى فهو من البداية يقدم لنا موقفاً من نيتشه وهيدجر ومصادر دريدا جميعاً عبر رؤية غير ذاتية، غير موضوعية ترى فى أفكار دريداً صدى ليهوديته، وهو غارق فى الصيرورة تحكمه الحلولية، سيولة هادرة تكتسح كل صلابة، لذا يلوذا المسيرى بالثبات والصلابة فى مواجهته ويجد لك الصلابة فى الخطاب الإسلامى الذى يتفق فى توجهاته العامة مع نفس القيم الإنسانية للحداثة الأوربية التى شغلت المسيرى فى بداياته وفى قناعاته الأولى وهو يجدى فى الخطاب الإسلامى الجديد ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة.

الهوامش والملاحظات:

(1) عبد الوهاب المسيرى: اليهود واليهودية والصهيونية فى ثمانية أجزاء، دار الشروق، القاهرة 1999. راجع الجزء الأول، حيث يتناول فى الجزء الأول مفردات متعددة، ومصطلحات يوضح بها فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان، وإشكالية الإنسان والطبيعى والذاتى والموضوعى والجزئى والكلى، كما يعرض فى الجزء الرابع من نفس المجلد: مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه، مصطلحات جديدة لبلورة النموذج الكامن.

(2) هابرماس: القول الفلسفى فى الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1995. والحداثة مشروع لم يكتمل بعد ترجمة بسام بركه، مجلة الفكر العربى المعاصر، لبنان، العدد 39، 1986. وقد أشار البعض إلى العلاقة بينه وبين فلاسفة الحداثة من أعلام مدرسة فرانكفورت، مثل كافين رايلى فى دراسته مفكر عربى فى سياق عالمى، فى عالم المسيرى وكذلك حنان مصطفى فى دراستها

المسيرى وماركيوز فى هذا المجلد.

(3) راجع المسيرى: دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة.

(4) من الجلى أن الدلالة التى يقصدها المسيرى أن أى خطاب فكرى يتضمن تحيزات صاحبه، الذى عليه أن يعى هذه التحيزات ومن هنا اهتمامه بفقه التحيز، يمكن مراجعة كتابه: العالم من منظور غربى، كتاب الهلال، القاهرة 2001. ومن هنا فالسيرة غير الذاتية غير الموضوعية، هى شكل من أشكال التأكيد على ضرورة الوعى بالتحيز. راجع عن هذه السيرة الذاتية كل من: كرمة سامى: صائد الذئاب الملونة، قراءة غير موضوعية فى رحلة عبد الوهاب "المصيرى" الفكرية فى هذا المجلد. ومحمد عفيفى: الطفل الجميل المشاغب قراءة فى سيرة المسيرى الفكرية فى هذا المجلد. وهو اجتهاد متميز وما قدمه يمكننا هذا فى هذا السياق أن نقارن بين عمل المسيرى فى فقه التحيز صلاح قنصوه فى دراسته يتيمة المثيل عن الموضوعية فى العلوم الإنسانية.

(5) المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الجزء الخامس، ص359 وما بعدها.

(6) راجع المسيرى: دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، ويعرض فى هذا العمل مجموعة من المصطلحات.

(7) راجع دراستنا المسيرى والفلسفة فى أحمد عبد الحليم عطية [محرر] فى عالم عبد الوهاب المسيرى: حوار نقدى حضارى، دار الشروق،

المجلد الأول، القاهرة 2004، ص58-108.

(8) يعرض المسيرى فى دراسته العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة لنقد كل ما يتعلق بالحضارة الغربية فى كافة تجلياتها النازية، الصهيونية وغيرها وهذا النقد للعلمانية الذى يوجهه للحضارة الأوربية فى مرحلته الحالية التى يتبنى ويطور فيها خطاباً إسلامياً جديداً سبق أن وجهه للحضارة الغربية من قبل فترة تبنيه لمقولات اليسار.

(9) هناك حضوراً قوياً للفلسفة الكانطية فى الفكر العربى المعاصر راجع دراستنا عن ذلك، أوراق فلسفية العدد 7 و يظهر هذا الحضور أوضح ما يكون فى تبنى فلسفته الأخلاقية كما نجد ذلك لدى توفيق الطويل فى قوله بالمثالية المعدلة، ولدى زكى نجيب فى دراسته الجبر الذاتى، راجع عنهما كتابنا الخطاب الفلسفى فى مصر، دار قباء، القاهرة 2003 بينما نجد لدى المسيرى تبنياً للكانطية مختلف فى تأكيده على الثنائية وتمايز عالم الإنسان بما هو حرية عن عالم الطبيعة بما هو عالم حتمى، ونستطيع أن نتابع كانطية المسيرى عبر قراءة تفصيلية للجزء الأول من المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية.

(10) راجع الان فوشون ودانيال فرته: أميركا المسيحانية: حروب المحافظين الجدد، ترجمة موريس شريل، دار الجليس، جروس بروس، لبنان 2005، ص67 وما بعدها. والمسيرى : الموسوعة ، المجلد الثالث، ص352.

(11) أثرت الفينومينولوجيا كما حدد معالمها هوسرل فى تيارات الفكر المعاصر واستقطبت أهم الفلاسفة المؤثرين فى فلسفة العصر الراهن

خاصة هيدجر فى "الوجود والزمان" وسارتر، فى "المتخيل" و"الخيال" و"الوجود والعدم"، الذى ترجمه عبدالرحمن بدوى، وصدر عن دار الأدب ببيروت 1966. وميرلوبونتى "فينومينولوجيا الإدراك الحسى" ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربى، بيروت 1998. وقبلهما إيمانويل ليفيناس "نظرية الحدس فى فينومينولوجيا هوسرل" و"اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدجر"، باريس 1930. انظر عنه مجلة أوراق فلسفية، العدد 17 القاهرة 2007. وكذلك جان فرنسوا ليوتارد الظاهراتية، ترجمة خليل الجر، سلسلة زدنى علماً، بيروت، لبنان د.ت. وجاك دريدا: الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة فى فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحى انقزو، المركز الثقافى العربى، بيروت 2005.

(12) راجع المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس: اليهودية المفاهيم والفرق، ص435-440. وكذلك المسيرى: جاك دريدا فى القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، ص335-362 والحداثة ومابعد الحداثة، دار فكر، دمشق 2003. انظر محمد أحمد البنكى، دريدا عربياً قراءة التفكيك فى الفكر النقدى العربى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2005، ص281-296.

(13) جاك فرانسوا ليوتارد: الوضع مابعد الحداثى، دار شرقيات، القاهرة وأنظر العدد4، 5 مجلة أوراق فلسفية وكذلك كتاب جيمس وليامز، ليوتارد نحو نظرية ما بعد حداثية، ترجمة إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

(14) مقدمة أنور مغيث، ترجمة كتاب جاك دريدا: فى عالم الكتابة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص37-38.

(15) هوسرل: الفينومينولوجيا بما هى علماً دقيق، ترجمة محود رجب المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

(16) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص388.

(17) الإشارات بين [الأقواس] منا لتوضيح قراءتنا عن قراءة المسيرى.

(18) المسيرى، المصدر السابق، ص38.

(19) المسيرى: المصدر السابق، ص390.

(20) علينا أن نلفت هنا إلى مسألتين الأولى تتعلق بالاختلاف بين كل من هوسرل وهيدجر الذى أشار إليه العديد من الباحثين والثانية هى أن قراءة المسيرى لفلسفة هيدجر تختلف عن القراءات العربية المتعددة لها. وقد حظيت هذه الفلسفة بالاهتمام منذ عرض لها اللبنانى شارل مالك الذى تتلمذ على هوسرل وهيدجر فى فريبورج 1933 وقدمها عبد الرحمن فى دراسته الشهيرة "الزمان الوجودى" وهما قراءتين تختلفان عن قراءة المسيرى. انظر دراستنا هيدجر فى العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع 2005.

(21) المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية، المجلد الثانى، الجزء الرابع الفقرة الرابعة، هيدجر والنازية.

(22) ويتناول المسيرى بالتفصيل ما اعتبره الحلول عند هيدجر، ويرى أن نطاق الحلول يضيق ويتركز فبدلاً من الإنسانية ككل باعتبارها مركزاً

للحلول، يصبح مركز الحلول هو الوجود الألماني "الألمان شعب مختار، مفعم بقوى الأرض والدم، وعلى الطلبة أن يعلنوا التزامهم بذلك لقد أدت الثورة الاشتراكية الوطنية إلى انقلاب كامل في الوجود الألماني.. الفرد في حد ذاته لا قيمة له فأهم شئ هو مصير شعبنا".. وتزداد درجات تركز الحلول ويضيق نطاقه، وبدلاً من الشعب الألماني تصبح الدولة الألمانية هي موضوع الحلول يتحدث هيدجر عن وجود الدولة: "الأهم هو مصير شعبنا في دولته ورغم هيمنته الموضوع أو الذات الجماعية تماماً فإن التأرجح مع هذا لا يتوقف إذ تتزايد درجات الحلول تركز وضيقاً إلى أن نصل الذروة وننتقل من الموضوع إلى الذات مرة أخرى حين تتم استيعاب الدولة نفسها في الإنسان الفرد الأسمى هتلر.

(23) المسيرى: المجلد الثانى، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة

(24) المسيرى: الموسوعة، المجلد الثانى، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة، ص425.

(25) مراد وهبه: رؤيتى لعبدالرحمن بدوى، مجلة أبداع، القاهرة أكتوبر 1995، ورد محمود أمين العالم، رؤيتى لرؤيته، مجلة أبداع، القاهرة، نوفمبر 1995.

(26) عز الدين الخطابى، مقدمة ترجمة أعمال هابرماس: هايدجر والنازية التأويل الفلسفى والالتزام السياسى، منشورات عالم التربية 2005، ص6-7.

(27) المصدر السابق، ص10.

(28) هابرماس: العمل الفلسفى والالتزام السياسى عز الدين الخطابى، ص11.

(29) المصدر نفسه، ص17.

(30) المصدر نفسه، ص49.

(31) ببير بورديو: الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر: ترجمة سعيد العليمى. المركز الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص29.

(32) مقدمة إبراهيم فتحى للترجمة العربية لكتاب بورديو: الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ص25.

(33) أنور مغيث، مقدمة ترجمة فى علم الكتابة، ص39.

(34) المرجع نفسه، ص13.

(35) ليفيناس: الوعى غير القصدى، ترجمة أدريس كثير، وعز الدين الخطابى، مجلة أوراق فلسفية العدد 17، ص99، وحواره مع كيرنى، نفس المصدر، ص8.

(36) عبد الوهاب المسيرى، الموسوعة، المجلد الخامس، ص412.

(37) ليفيناس، حوار مع كيرنى، المصدر السابق، ص9.

(38) المصدر السابق، ص413.

(39) نفس المصدر، ص414.

(40) راجع جورج طرابيشى [معد]: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، 1987 مواد: دريدا، ليفيناس، ليوتارد، هيدجر، هوسرل، وعبدالرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة فى جزئين المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت، مواد: الظاهريات، هسرل، هيدجر.

(41) فقد حذف من جملة تعبيراً طفولياً غير أنيق عن العدمية الواردة ص437 فى الموسوعة، كلمة طفوليا من نفس العبارة ص74 من فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة كذلك عبارة لخصه هو نفسه وبقيتها الوارد بدايتها الموسوعة ص438 من ص77-78 من فلسفة الحداثة.

(42) راجع دراستنا دريدا والفكر العربى المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، 2005، ص261-317.

(43) أنور مغيث، المرجع السابق، ص37.

(44) محمد أحمد البنكى: دريدا عربياً، ويقدم البنكى تحفظاً على هذا التصور الذى يجعل التفكيك ومابعد الحداثة وجهان لعملة واحدة لافتاً الانتباه إلى ملاحظة مارجريت روز حول الاحتراس الذى يظهره دريدا من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة وإلى تساؤل كريستوفر موريس، لماذا يرفض دريدا وصف فلسفته التفكيكية بأنها حداثية أو ما بعد حداثية، ص287.

(45) المسيرى والتريكى: الحداثة ومابعد الحداثة ، ص81-113.

(46) المرجع السابق، ص112، 115.

(47) المرجع نفسه، ص176-177.

(48) نفسه، ص131-172.

(49) كافين رايلى: مفكر عربى فى سياق عالمى، فى عالم عبدالوهاب المسيرى تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، ص50.

(50) فتحى التريكى: تعقيب على المسيرى فى كتابهما المشترك، الحداثة وما بعد الحداثة، ص300.

(51) المصدر السابق، ص2001.

(52) أزواج عمر: مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل فكر مابعد الحداثة فى فرنسا، قضايا فكرية، العدد 19/ 20 أكتوبر 1999، ص470.

(53) المصدر السابق، ص476.

(54) محمد أحمد البنكى: دريدا عربياً، ص292-293.

عبد الوهاب المسيرى وليوشتراوس

أولاً: ليوشتراوس علامات أولية:

رغم التشابه والتقارب الشديد في نفس موضوعات البحث بين كل من: المفكر الأمريكي اليهودي ليوشتراوس، والمفكر العربي المسلم عبدالوهاب المسيرى فإن التباين والاختلاف بينهما أكثر وضوحاً في الرؤية والمنهج والنتائج.

كتب كل منهما عن: أبن ميمون وإسبينوزا وميكافيللي وهوبز ونيتشه، كما كان لكل منهما موقف من الحداثة وما بعد الحداثة، وكتب المسيرى عن ليوشتراوس نفسه ومنهجه وعن العديد من المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع من أعضاء الجماعة اليهودية من معاصري شتراوس ورفاقه مما يجعل المقارنة بين ملهم المحافظون الجدد[1] وصاحب الخطاب الإسلامي الجديد[2] ممكنة على إلا يفهم من هذه العبارة الأخيرة أننا نتناول الفكر السياسي عند الأول[3] أو الخطاب الديني عند الثاني، ذلك أن اهتمامنا الأساسي هنا يدور على كتاباتهما الفلسفية ومنهج كل منهما في تحليل الخطاب الفلسفي وتوظيفه خاصة لدى الفلاسفة اليهود وإن كان تركيزنا سوف ينصب على المقارنة بين دراساتهما عن كل من: ابن ميمون في العصر الوسيط وإسبينوزا في العصر الحديث.

وهذا يتطلب منا في البداية الإشارة بإيجاز إلى التوجهات الأساسية لفكر ليوشتراوس. حيث يمكننا أن نستخلص من دراسة ديفيد ماكبريد D. McBryde عن ليوشتراوس بعض المؤشرات الأولى التي تفيد في بيان سيرته وتوضح تطور عمله والمؤثرات المختلفة التي شكلت

تفكيره[4]. فقد ولد في كرشهاين بولاية هيس بألمانيا 20 سبتمبر 1899 والتحق بالجمانزيوم بمالبورج 1912، قرأ شهوبنهور ونيتشه حين كان في السادسة عشر؛ وهو يصرح: "يمكنني أن أقول أن نيتشه فقط سيطر على وتخللنى وأعتقد أنني فهمت منه كل شيء بين العشرين والثلاثين من عمري". بينما يعد صاحب إرادة القوة عند المسيرى هو فيلسوف الظلامية الأكبر يقول عنه، هو "فيلسوف علماني عدمي ألماني، أول من عبر بشكل منهجي وصريح عن النزعة التفكيكية في المشروع التحديثي والاستناري الغربي، الذي يدور في إطار العقلانية المادية ومن ثم فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع"[5].

تحول شتراوس إلى الصهيونية في سن السابعة عشر. واجتمع مع فلاديمير جابوتنسكي الصهيوني المتشدد. يقول: "أنا نفسي كنت صهيوني سياسي في شبابي مع عدد من أعضاء منظمة الطلاب الصهيونيين وعندها قابلت جابوتنسكي وسألني لما تفعل ذلك؟ وأجبته حسناً نحن نقرأ الكتاب المقدس وندرس التاريخ اليهودي والنظرية الصهيونية ونعمل على تطويرها"[6].

تتسم كتاباته المبكرة بحماسة قومية يهودية واهتمام بالغ بوضع اليهود في ألمانيا أثناء جمهورية فيمار وقد جمعت هذه الدراسات في الجزء الثاني من أعماله الكاملة Leo Strauss, Gesammelte Schriften bd2, Stuttgart 1966.

بدأ تعليمه الجامعي 1917 حيث درس في فرانكفورت وبرلين، واختار ماربورج مركز الكانطية الجديدة التى أسسها هرمان كوهين H.

Cohen الممثل الأعظم لليهود والناطق الألماني باسمهم، الذي انجذب إليه شتراوس بسبب اهتماماته اليهودية وأن كان لم يقابله لموته في برلين 1918 ويرى البعض أن دراسة ليوشتراوس "نقد الدين عند إسبينوزا" رداً على ما جاء في دراسة هرمان كوهين موقف سبينوزا من الدولة والدين والتى انتقد فيها الفيلسوف الهولندي المنشق متهما إياه بأن حقده الشخصي هو ما دفعه إلى نقد التوراة وما فيها من أفكار سياسية.

وحين بدأت الكانطية الجديدة تتواري بسبب ظهور الفينومينولوجيا ذهب شتراوس للاستماع إلى هوسرل 1922[7] التقي ليوشتراوس وتعرف على جادامر في ماربورج الذي توثقت علاقته به ودعاه إلى ماربورج 1955[8] ليحاضر عن سقراط.

واظب على محاضرات جوليوس ابنجهوس Suluis Eblinghous وكانت المرة الأولي التي يسمع فيها عن هوبز بطريقة مختلفة. وكتب فيما بعد إلى الكسندر كوجيف في 9 مايو 1935 عن دراسته لهوبز بإنه المحاولة الأولي لتحريره من الإجحاف.

دوام على محاضرات هيدجر، الذي كان معجباً جداً بتقنيته في تفسير النصوص الفلسفية، وبشكل خاص تفسيره لميتافيزيقا أرسطو. وقد استمع إلى فرنر ييجر Werner Jaeger في برلين وترجمته نفس نصوص ميتافيزيقا أرسطو وهو كما يقول شتراوس لا يمكن مقارنته بهيدجر، الذي هو أفضل بشكل تام. وفي الوقت الذي كان أغلب معاصريه في ألمانيا معجبين بماكس فيبر، رأى أنه، فيما يتعلق بالتقصي والدقة لا يطاول هيدجر[9]. كتبت شاديا دروري "لا شيء

يترك أثراً في شتراوس أكبر من ذلك الذي يتركه أسلوب هيدجر في دراسة النص. فقد أعجب كثيراً به وطريقته التي تكشف كل الخيوط الثقافية في النص. وهذا أمر يختلف عن كل ما رآه وسمعه[10].

بينما يرى المسيرى أن هيدجر جزء من نمط عام في الحضارة الغربية يتمثل في تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، وهيدجر يرفض العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة. وكما كتب المسيرى فهو يتأرجح فلسفياً بين العقل الإمبريالي النيتشوي الدارويني والعقل الأداتي البراجماتي، ويصفه بالعلمانية التى تظهر في تبنيه للحل الصهيوني للمسألة اليهودية إذ كان يرى ضرورة توطين اليهود في فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوربا، دافع عن المشروع الصهيوني الذي طالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم في فلسطين (موسوعة، مجلد 2، ص425).

ويوضح عماد شعيبي في دراسته التمويه على الانتساب إلى ليوشتراوس العلاقة بينه وبين هيدجر ونيتشه فهو يشبه أولئك الفلاسفة الذين تسيست أفكارهم بعد وفاتهم نظراً لبريقها الذى يمكن أن يمضى من جيل إلى جيل ومن حقل معرفي إلى آخر تطبيقي. فقد بدأت كتابات ليوشتراوس فى العشرينات من القرن الماضي تستلهم من أب الوجودية "مارتن هيدجير الذى يعتبر تلميذ فيلسوف العدمية وموت الإنسان "فريديك نيتشه. فمن نيتشه وحتى ليوشتراوس لم يتغير شيء سوى الأسماء، فما كان يسميه نيتشه "الرجل المتفوق" أو "الرجل التالي" يدعوه شتراوس "الفيلسوف". وهذا (الفيلسوف الرجل المتفوق) هو ذلك الرجل الذي يندر مثيله بين الرجال ويستطيع أن يواجه الحقيقة. فالله

عنده وبالتالي عند أتباعه غير موجود، والكون لا يهتم البته بالإنسان أو الجنس البشري، أو أن تاريخ البشرية كله ليس أكثر من مجرد نقطة تافهة فى هذا الكون الواسع والتي ما أن تبدأ بالظهور حتى تتلاشي أبداً دون أن تترك أثراً. وبالتالي فلا توجد أخلاق. لا يوجد خير وشر. وبالطبع لا يوجد شيء أسمه الحياة الآخرة فهذه مجرد قصة من قصص العجائز.

تابع شتراوس حلقة جوليوس جوتمان Juluis Guttmann الدراسية حول كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين" 1924-1925 وكلف منه بالبحث في الفلسفة اليهودية وكتب 1930 كتابه "نقد الدين عند إسبينوزا". التقى وكارل شميدت Carl Schmitt الذي أوصي مؤسسة روكفلر الألمانية للعلوم الاجتماعية بمنحه منحة لدراسة الفلسفة فى العصور الوسطي اليهودية والإسلامية بباريس ولندن مما يعني بالنسبة لنا ارتباط شتراوس بالصهيونية وارتباطه أيضاً بالنازية رغم التباعد بينهما فمن المعروف أن شميدت مفكر قانوني وقيادي بارز في الحزب النازي، وهو الذي صاغ الآراء القانونية المبررة لعمل هتلر بعد حريق الرايخستانج (مبني البرلمان) في فبراير – مارس 1933.

التقي والكسندر كوجيف في برلين أواخر عشرينيات القرن العشرين ليوشتراوس[11] والتقي به في باريس 1933 عن طريق جادامر وقد أشاد به فالتر بنيامين، ولويس ماسينيون ويراسله من إنجلترا 1934.

سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية 1937 بناء على توصيات عديدة حيث عين في قسم التاريخ بجامعة كولومبيا بنيويورك ثم انتقل إلى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك 1938 بتوصية من

هارولد لاسكي وصار محاضراً في علم السياسة ومنذ 1940 يصبح محاضراً في عدة كليات.

تموت أخته بالقاهرة 1942 زوجة كراوس Kraus وكذلك كرواس الذي يعتقد في البداية أنه انتحر ثم اكتشف لاحقاً أنه من المحتمل أن يكون قد قتل. وهو من الشخصيات التي يحيط بها الغموض فترة وجوده بالقاهرة وعمله بالجامعة المصرية وذلك لارتباطه بالدوائر الصهيونية التي كانت وراء انتحاره أو قتله[12].

يعرض عليه مارتن بوبر موقعه في جامعة القدس بعد تقاعده إلا أنه رفض، لكنه عمل أستاذاً زائراً من نهاية 1954-1955 للفلسفة والسياسة بالجامعة العبرية بالقدس بإسرائيل. منح 1966 دكتوراه فخرية للمساهمة في الفكر اليهودي من كلية Cincinnati العبرية.

أصيب 1956 بنوبة قلبية عنيفة طبقاً لما يقوله جورج انستابلو Anstaplo وتقاعد 1964. توفي 18 أكتوبر 1973 بذبحة رئوية. وهو مدفون في مقبرة الكنس Kenssetls في أنابولس Anoplolez.

يتضح لنا مما سبق المؤثرات التي أخذ عنها ليوشتراوس خاصة هيدجر، والعلاقات الوطيدة بكثير من معاصريه خاصة الكسندر كوجيف الذي مثلا ومعهما إيمانويل ليفيناس مؤشراً هاماً في ثلاثينيات القرن العشرين تجاه ما بعد الحداثة رافعين شعار أثينا – أورشليم من أجل زحزحة الفكر الإنساني بتعبير دريدا الذي أخذ عن كوجيف وليفيناس أفكاره عن تعدد الداول والاختلاف والأثر وميتافيزيقا الغياب.

ثانياً: ليوشتراوس والفلسفة الإسلامية

ويبـين لنـا جـورج تـامر - الـذي تنبـه إلـى أهميـة منزلـة الفلسـفة الإسـلامية فـي أعمـال ليوشـتراوس - ثـلاث اتجاهـات أساسـية توضـح مظاهر فكره وتمثل جوانب فلسفته كما تظهر من كتاباته حول الفلسفة الإسـلامية التـي لـم يـولي البـاحثون الغربيـون العنايـة المناسـبة لأثرهـا ومكانتهـا فـي تفكيره. وهـي كتابـات تتضـمن كمـا يخبرنـا هنـريش مـاير Herinrich وصــفاً ذاتيــاً لشــتراوس لا يوجــد فــي كتاباتــه الأخــرى. وسـنعرض لهـذه الاتجاهـات بعـد بيـان دراسـاته عـن الفلسـفة الإسـلامية ويمكـن تحديـدها فـي خمسـة أعمـال أولهـا كتـاب "الفلسـفة والشـريعة" Philoosphie und Gesetz 1935 وهو عمل يحتوى الخطـوط الأساسية للبرنـامج الفلسفي الذي التزم بـه شتراوس طوال حياتـه، يطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشريعة انطلاقاً من واقع اليهود فـي ألمانيا فـي عشرينيات القرن الماضـي، حيث كانـت الجماعـة اليهوديـة تعـاني صراع داخلي بين دعاة المحافظة ودعاة الاندماج في المجتمع الألماني وثقافته، مما ولد تحديات فكرية فرضت على المثقفين البحث عن إيجاد أجوبة له وتدور هذه التحديات بشكل أساسي حول قيمة الدين وأهميته بالنسبة للفـرد والمجتمـع. ويتضـمن عمـل شـتراوس هـذا مقدمـة ضـافية يهاجم فيها كلا من النزعة التقليدية المتحجرة والنزعة العقلانيـة الحديثة الرافضـة للدين، معلنـا أن العقلانيـة الغربيـة الحديثـة أخفقت فـي القضـاء علـى الاعتقـاد الـديني، لأنهـا لا تهـتم بجـذور مـا تنتقـده، بـل تكتفـي بالتعامـل مـع ظـواهره فقط. وفـي المقدمـة يعلـن شـتراوس إلحـاده الـذي يصـفه بأنــه نــابع مـن نزاهــة عقليــة وأنــه يقـوم علــى قواعـد الكتــاب المقدس[13].

ويبين شتراوس في عمله الثاني "بعض الملاحظات حول العلم المدني لدى ابن ميمون والفارابي" 1936 أن ابن ميمون متأثر في فلسفته وتفسيره للتوراة بفلسفة الفارابي، الذي يعتبر دين الوحي تحقيقاً لبرنامج أفلاطون الذي هدف إلى تأسيس الدولة المثالية وبناء عليه فإن نقد الحداثة والتقليدية الدينية لا يجدي إلا إذا تم بواسطة فهم صحيح للعقلانية الوسيطة وأن هذا لا يتم إلا بفهم فلسفة الفارابي السياسية الأفلاطونية.

ويتضح في دراسته "كتاب مفقود للفارابي" 1936 رأى شتراوس القائل أن الفارابي يعرض في كتابه فلسفة أفلاطون وأرسطو كفلسفة واحدة ذات طبقتين: باطنية أفلاطونية وظاهرية أرسطية.

ويخبرنا في دراسته "أفلاطون الفارابي" 1943 أن ما اعتبره الفارابي غرض أفلاطون الصحيح هو غرض الفلاسفة جميعاً. وتظهر أفلاطونية الفارابي في ازدواجية تفسيره لأثار أفلاطون: إذا أن ظاهر النص يبدو مناسباً لأكثرية القراء فيما هو يخفي تحته طبقة تفسيرية لا يبلغها إلا الفلاسفة وحدهم. ويرى شتراوس أن عنصر آخر من أفلاطونية الفارابي يظهر في اختراعه لما لا تتضمنه النصوص التى لخصها، فهو يختفي وراء عمل الشارح ناسباً إلى أفلاطون أقوالاً لم يقلها أو مهملاً لما قاله حقاً، ليشير بذلك إلى ما لا يستطيع التصريح به أو نفيه خوفاً من أن يرمي بالكفر. ويرى جورج تامر "أن ما نسبه شتراوس إلى الفارابي في هذه الدراسة من صفات إنما هو وصف ذاتي لشتراوس نفسه"[(14)].

وتأتي دراسته "كيف قرأ الفارابي نواميس أفلاطون" وسط كتابه "ما هي الفلسفة السياسية؟" الذي يعتبر تلخيصاً لفكره وبياناً للمكانة المركزية التي يحتلها الفارابي فيه. وهو يشير إلى أن تلخيص الفارابي لا يتضمن الكتاب العاشر من النواميس وهو مقالة أفلاطون اللاهوتية بما يعنى أنه ينسب لأفلاطون علم كلام لا مكان للاهوت فيه. وأن الفارابي يتستر وراء التلخيص علماً منه بالفرق بين شريعة الإسلام ونواميس أفلاطون وأن الفارابي يخفي عن القارئ عدم إيمانه بالله. ومن الواضح أن شتراوس تعامل أحياناً مع النص العربي بحرية لا يسمح بها النص لينسب إلى الفارابي قناعات لا تتضمنها النصوص بحد ذاتها[15].

ثالثاً: صور ليوشتراوس:

ويتضح مما أوردناه اتجاهات ثلاث أساسية في فكر شتراوس، أولاً كونه فيلسوفاً يهودياً كما يظهر في اهتماماته بفلسفة ابن ميمون وكتابه "دلالة الحائرين" التي نبعت من رغبته في معالجة مشاكل فكرية يهودية معاصرة، وأنه اتبع نهج ابن ميمون في علاج مسألة العلاقة بين الدين والعقل واهتدى بواسطته إلى الفكر السياسي الأفلاطوني الذي لعب دوراً أساسياً في تكوين التفسير الفلسفي للوحي الإلهي. يقدم لنا رضوان السيد أسباباً ثلاث لاهتمام شتراوس بالفلسفتين اليهودية والإسلامية، الأول أنه أراد اعتبار الفلسفة اليهودية الوسيطة نداً للفلسفة الإسلامية، بمعنى المشاركة فى وراثة التقليد الكلاسيكى، والشراكة فى الإبداع، والانفراد بنقل ذلك النتاج إلى اللاتينية الأوربية الوسيطة والثانى هو الأصرار على أن التقليد الفلسفى الإسلامى واليهودى الوسيط هو حلقة الوصل بين الإغريق والأوربيين، ليس فقط بالمعنى التاريخى، بل

بالمعنى المعرفى أيضاً، حيث ينطلق من وجهة نظر تنتصر أفلاطون على أرسطو ويذهب إلى أن الأمر كان على هذه الصورة لدى المسلمين والأوربيين فى العصور الوسطى والأمر الثالث الذى من أجله اهتم شتراوس بالفلسفة الإسلامية، هو اهتمامه بالرشدية اللاتينية التى نقلت من وجهة نظره هذه الرؤية المعرفية المطلقة ليظل ميراث الحكمة مؤثراً فى الفلسفة كما فى السياسة أو فى السياسة من خلال الفلسفة[16].

وثانياً كونه فيلسوفاً أفلاطونياً. ارتدى ثوب باحث في تاريخ الأفكار الفلسفية لينزع عن الأفكار الأصيلة ما اعتراها من شوائب عبر العصور، وأن اقتصاره على تفسير آثار ماضية لم يكن إلا سعياً وراء تحقيق شرط أساسي لفلسفة أصيلة حاضرة. حيث فهم أن المثل الأفلاطونية الثابتة متماهية والمشاكل الأساسية التي تعتري الوجود الإنساني ويظهر ذلك في عمل كينيث هارت جرين "العودة إلى ابن ميمون في فكر ليوشتراوس[17]. وثالثاً كونه فيلسوفاً باطنياً عرف كيف يخفي أفكاراً هدامة للمجتمع خلف مهارة في تفسير نصوص اعتبرها باطنية. وهو يعزو لجوء الفلاسفة إلى الكتابة المبطنة بشكل أساسي إلى خوفهم من الاضطهاد الديني والسياسي من ناحية وحذرهم من نشر تعاليم تهدد سلام المجتمع بالخطر إذا وقعت بين أيدي الجهال، الأمر الذي يؤدى إلى البطش بالفلسفة والفلاسفة. وهو ينسب كما يرى نقاده اعتباطياً هذا النوع من الكتابة إلى فلاسفة لم يعرفوا أياً من أنواع الاضطهاد، ويصرف جهداً كبيراً على تفاسيره التي تبقي مقتصرة على الشكل واللغة من دون معالجة المضمون، وهذا يبرر فيما يقول مايلز بيرنايت Myles Burnyeat عنه في كتابه "أبو الهول دون سر"

لقد سلك منهج سرية التعليم الشفوي Sphinx without a secret فأسر إلى خاصة تلاميذه بحقيقة آرائه فلا يتسني معرفتها. وتذهب شاديا دروري إلى أن تعاليمه ليست سوى الإلحاد وإنكار القواعد الدينية الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع، ونفي إمكانية تنوير الجموع بسبب فجوة مزعومة بين الفلسفة والمجتمع مما يجعل الحقيقة حكراً على الفلاسفة يصعب الوصول إليها(18).

رابعاً: ابن ميمون بين المسيرى وشتراوس

تناول شتراوس في كتابه "بعض الملاحظات حول العلم المدني لدي ابن ميمون والفارابي" 1936 الفيلسوف اليهودي الذي عاش في ظل الحضارة الإسلامية موضحاً تأثره بأعلامها خاصة الفارابي، يظهر هذا الأثر في تفسيره للتوراة. ويعد "دلالة الحائرين" أهم كتب ابن ميمون وهو يسعى فيه للتوفيق بين الدين والعقل، ويتأول كثيراً من الأفكار الدينية اليهودية تأويلاً يجعلها تتفق مع العقل(19).

ويؤكد المسيرى على فهم ابن ميمون للدين على أنه دين الكمال الإنساني، وهو دين الفلسفة وليس الوحي، دين قوامه التأمل الفلسفي فى الخالق. ويشير إلى الأصول الثلاثة عشر "شلوشاه عشار عيقاريم" لتحديد عقائد الدين اليهودي التى وردت فى كتاب ابن ميمون لكتاب السنهدرين فى مقدمة كتاب السراج، وهى فى جوهرها لا تختلف فيما يرى المسيرى عن المعتقدات الإسلامية كثيراً فهى تنفى أية حلولية عن الإله. ويبين أن ثمة نوعان من الاختلاف بين هذه الأصول والعقائد الإسلامية، أولهما اختلاف "سطحي ينصرف إلى الألفاظ حين يحل كلمة توراة "محل" القرآن و"موسى" محل "محمد" واختلاف أساس بنيوي

يتعلق بالعقيدة الخاصة بعودة الماشيح، هو ما يؤكد عليه المسيرى، الذي يرى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق عند بن ميمون لا يمكن فهمها إلا من خلال الفلسفة الأرسطية وأن أى تفسيرات أخرى هى شكل من أشكال الوثنية.

ومن هنا يرى البعض يرى أن الأرسطية الميمونية تشوه معنى الكتاب المقدس، وأن ابن ميمون يظهر احتراماً لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدس أو التراث (المسيرى م3 ص369). وإن كنا نستطيع أن نشير إلى شيء آخر يتوقف عنده شتراوس هو أن أرسطية ابن ميمون أبعدته عن أفلاطون، الذي عاد إليه الفارابي، وعلى هذا يرجع شتراوس إلى الفارابي وليس إلى ابن ميمون. أفلاطون والفارابي وليس أرسطو وابن ميمون هما أصحاب الحضور القوي فى الفلسفة الإسلامية الوسيطة كما أن أعماله لم تكن لها أهمية تذكر فى العالم الإسلامي وهذا يرجع إلى أن فكره لا يتسم بالأصالة أو إلى أن الثقافة العربية اليهودية في الأندلس كانت تابعة للحضارة الأم [اليونانية] إلى درجة كبيرة.

ونحن نشير هنا إلى ما كتبه المسيرى حوله لتفسير عدة أمور تتعلق باهتمام ليوشتراوس به، أولها كونه فيلسوفاً يهودياً يسعى للتوفيق بين العقل والشريعة وأن كان أقرب إلى دين العقل وأنه نشأ في الحضارة الإسلامية وأن لم يكن له حضور مثل الفارابي وابن سينا، الذين انتقل ليوشتراوس إلى أعمالهما لأفلاطونيتهما على العكس من أرسطية ابن ميمون، ولأنه، أى "ابن ميمون" كان أحد مصادر حركة التنوير اليهودية التى اهتمت بكتاباته لإدخال شيء من العقلانية على الدين اليهودي، وخاصة لدى المتأثرين بفكره: اسبينوزا وموسى مندلسون

وهرمان كوهن، بل أن كتاباته فيما يقول المسيرى: تعد النقطة الأساسية التى اجتمع عليها دعاة التنوير، وهى إطار مرجعي أساسى لليهودية الإصلاحية. وهذا ينقلنا إلى تناول إسبينوزا عند كل من المسيرى وليوشتراوس.

خامساً: أسبنيوزا مفترق طرق:

لا يؤمن شتراوس بقدرة السياسة على ضبط الناس، الذين كثيراً ما تتغلّب عليهم أهواؤهم، فلا يخضعون لمستلزمات النظام الاجتماعى، بل يقومون بما يخدم مصالحهم الفردية، مهدّدين بذلك استقرار المجتمع. وهو بالمقابل يرى أنه يمكن السيطرة على الناس بواسطة الدين، إذ أنهم يتبعون الوصايا الدينية خوفاً من العقاب ورغبة فى الثوب. وهكذا يصبح الدين وسيلة ناجعة يكبح بها الحكام جماح الشعب. سبينوزا ينوّه بهذه الوظيفة السياسية – الاجتماعية للدين ويدعو لذلك إلى الاحتفاظ به. ويميز سبينوزا بين الحكماء – وهم الخاصة – وعامة الشعب، التى تتألف برأيه من "الأتقياء" والمؤمنين بالخرافات. وهو بهذا التمييز يبغى تقريب الدين من الفلسفة، لينسب إليه دوراً فعالاً فى السياسة، التى يضع الفلاسفة أسسها النظرية. يتوصل شتراوس بواسطة تحليله نقد سبينوزا للكتاب المقدس إلى أن هذا النقد مبني على فكرة أن الكتاب لا يحتوى أى تعليم حول النقاط التى يتناولها بأقوال متضاربة، وإن كل ما لا يتناوله الكتاب بتعليم مباحٌ للعقل التعليمُ فيه، والعقل فى ذلك لا يخضع لاعتبارات أخرى، سوى الاعتبارات العقلية والمنطقية[20].

يحظى اسبينوزا لدى المسيرى بلقب فيلسوف العلمانية الأكبر وهو ما لم يحظ به سوى أثنين؛ نيتشه ومن بعده دريدا وهو عنده فيلسوف

عقلانـــي مــادي مــن أهــم فلاسـفة الحضــارة الغربيــة الحديثــة. يتنــاول المسيرى رؤية اسبينوزا للإله والطبيعة، لقد رد أسبينوزا العالم بأسره في ثباتـه وحركتـه، إلـى مبـدأ واحـد، وهـذا المبـدأ هـو القـوة الدافعـة للمـادة والســارية فــي الأجســام، الكامنــة فيهــا والتــى تتخلــل ثناياهــا وتضــبط وجودهـا، قـوة لا تتجـزأ ولا يتجاوزهـا شـيء ولا يعلـو عليهـا أحـد، وهـى النظام الضروري والكلي للأشياء. (المسيرى P371)

وقد بلغت الواحدية والكمونيـة الفلسفية ذروتهـا عنـد اسبينوزا الـذي ألغـى كـل الثنائيـات التقليديـة، وأن فلسـفته نظـام مـادي خـال مـن أيـة رواسـب دينيـة سـوى المصـطلح: بـل أنـه فيمـا يـرى المسـيري مـن أكثـر النظم المادية تبلوراً وأكثرها نقاء وخلواً من العناصر غير المادية. يقول: " وتبدو المنظومة الفلسفية عند اسبينوزا بصورة متميزة، جعلت منه رائداً حقيقيـاً للفكـر الغربـي الحـديث وللمشـروع التحـديثى والتفكيكـي الغربـي والاستنارة المظلمة". (المسيرى 372) منظومة لا توجد بها أية فراغات بـين الإلـه والطبيعـة والإنسـان، فهـى مصـمته تمامـاً، شـكل مـن أشـكال الحلولية الكمونية الواحدية المادية ، وهى حلولية كمونية بمعنى أن كل الأسباب تحل فى المادة وقوانين الحركة كامنة فيها. وهى مادية بمعنى أن الأسباب لا تتجاوز المادة وأن القوانين كامنة فى الأشياء لا تفارقها (المسيرى 373).

يعرض المسيري مجموعة العناصر الأساسية في فلسفة اسبينوزا ليؤكد لنا علمانيته وماديته وحلوليته وكمونيته، وهذه العناصر هي: رؤيـة اسبينوزا للإلـه والطبيعـة، رؤيتـه للإنسـان، الرؤيـة المعرفيـة، الرؤيـة النفسـية، الرؤيـة الأخلاقيـة، موقفـه مـن القـانون الطبيعـي، موقفـه مـن الـدين. وقد أشـرنا إلـى بعض هذه العناصر ويهمنـا منهـا مسـألتين ممـا يـرتبط بالموضـوعات التـي

شغلت ليوشتراوس هما فكرة الحق الطبيعي والدين.

يتوقف المسيرى عند فكرة الحق الطبيعي التى ترتبط بالقوة لدى اسبينوزا وهو ما يقصد بها قوانين الطبيعة نفسها، أو قواعدها التى يحدث كل شيء وفقاً لها، أى قوة الطبيعة ذاتها.. وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقاً لقوانين طبيعته يفعله بحق طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة". ويضيف تخضع فكرة الحق الطبيعي لفكرة القوة "فحق كل فرد يمتد بقدر ما تمتد قوته" لقد قدرت الطبيعة... أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة كحق طبيعي لا نزاع فيه، ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق فى أن تفعل ما تستطيع – أى حقها بمقدار قدرتها".

لقد نجح اسبينوزا كما كتب المسيرى فى توليد المنظومة العلمانية المادية من داخل المنظومة الدينية وباستخدم مصطلحاتها الغيبية. أدرك أسبينوزا منذ البداية، القانون الداخلي للنموذج العلماني ودفعه إلى نتيجته المنطقية ورأى فى مخيلته كيف أن الواحدية الكمونية المادية لابد أن تقضى على الإنسان وتحول العالم إلى إلة هندسية دقيقة ولا يبقي بعد ذلك سوى الحركة الهندسية للذرات والتكرار الرتيب للأرقام ورأى أن إدراك هذا وقبوله هو قمة المعرفة والحرية.

وانطلاقاً من واحديته المادية يصنف الرؤية الدينية باعتبارها ظاهرة بشرية ذات هدف عملي جزئي تحاول تحقيق أماني معينة للإنسان وتجنبه مخاوف خاصة وهى تفعل هذا بهدف تنظيم أحوال البشر ومعاملاتهم. وهذا هو كما سنرى موقف ليوشتراوس من الدين، الذي لا يرى فيه سوى أداة قوة لإخضاع العامة وتنظيم المجتمع وأداة في يد الليبرالية لتسيير الدولة.

والمهم بالنسبة للسياق الحالي الذي نتناول فيه بالدراسة المقارنة كتابات المسيرى وليوشتراوس أن نشير إلى أن تحليل المسيرى لأفكار اسبينوزا، الذي يعد من أهم مصادر ليوشتراوس يتمثل فيما قام به المفكر من بيان الأصول اليهودية لأسبينوزا، الذي راح الكثير من الباحثين يؤكدون نقده لليهودية وهم محقون، ويأتى المسيري للحفر فى الأصول العقيدية اليهودية عند ناقدها الأكبر.

ويهمنا أن نقف عند تحليل المسيرى للعلاقة المتشابكة والمركبة والمتداخلة بين العقائد اليهودية وبين اسبينوزا أشد نقادها ضراوة وأكثرهم معارضة لها، بل للعقائد بشكل عام. والذي احتفي به مفكرينا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين: فؤاد زكريا[21] وحسن حنفي وغيرهما.

والحقيقة أن علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية علاقة بالغة العمق والتركيب، وثمة جوانب فى فكره لا يمكن فهمها دون العودة إلى الكثير من العناصر فى العقيدة اليهودية وإلى أشكال تطور الجماعات اليهودية فى أوربا. ففكره، من هذا المنظور، تعبير عن جوانب كامنة فى النموذج الديني الذي يرفضه. كما أن ثمة تطورات لاحقة بين اليهود واليهودية كان إسبينوزا تعبيراً عميقاً عنها، ونموذجاً لها.

كان إسبينوزا كما كتب المسيرى من يهود المارانو الذين فقدوا هويتهم الدينية، فأصبحوا جماعة هامشية بالنسبة لكل العقائد، ولم يكونوا مسيحيين ولا يهود. فى أمستردام وجدوا التربة المناسبة لهم هناك وبدأوا يقودون الفكر المعادي للدين، أى دين، وكانوا من حملة لواء الشك الفلسفي والديني. وقد خرج إسبينوزا من هذه التشكيلة الحضارية

الدينية الفذة، فهو مفكر ماراني بالدرجة الأولى يظهر الإيمان الديني ويستخدم الخطاب الديني ولكنه يبطن الإيمان الكامل بالمادة وقوانينها باعتبارها النقطة المرجعية النهائية، لا بالنسبة إلى العالم المادي وحسب (الطبيعة) وإنما بالنسبة للإنسان أيضاً.

ويذهب المسيرى إلى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة تضرب بجذورها فى القبالاه اللوريانية. وتوجد داخل اليهودية الحاخامية أفكار تركت أعمق الأثر فى إسبينوزا. فاليهودية، فى إحدى صورها، تكاد تكون ديناً بدون إله وبدون ميتافيزيقا.

يتحدث المسيرى عن ما أسماه "الطبيعة الجيولوجية التراكمية لليهودية"، موضحاً أن هناك داخل اليهودية إيمان بإله مفارق وإيمان بإله حال، وإيمان بالبعث واليوم الآخر وإنكار لهما أو عدم اكتراث بهما. وأن إسبينوزا نفسه قد أشار إلى أن فكرة الآخرة فى العقيدة اليهودية كانت دائماً فكرة شاحبة، فالعهد القديم لا يتحدث عن خلود الروح. كما أن العهد القديم لا يوجد فيه، أى شيء عن وجود غير مادي أو غير جسماني للإله. ولكل ما تقدم، فإنه يعرف اليهودي بأنه من ولد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالإله، فاليهودية خاصية بيولوجية مادية وراثية.

ومهما يكن تأثير اليهودية الحاخامية، فإن القبالاه اللوريانية والتى تشبع بها إسبينوزا تركت أثراً حاسماً فيه وشكلت إطاراً لمعظم أفكاره. والقبالاه اللوريانية صياغة غنوصية حلولية متطرفة، بل تعد من أكثر الصياغات الحلولية تطرفاً. (P. 382)

وعالم القبالاه اللوريانية لا عاطفة فيه ولا أخلاق، فالأمور كلها

جزء من نسق هندسي، ومن هنا ظهرت الجماتريا، وهى محاولة تفسير العالم بالأرقام من أجل التحكم فيه لا التوازن معه، وهذا يقابل تماماً فكرة إسبينوزا عن إمكانية فهم العالم، بما فى ذلك الإنسان، من خلال المنطق والخطاب الهندسي، وعن إمكانية التحكم فى العالم وفى الذات بأن ينظر الإنسان إلى الكون من منظور الإله. ورغم اهتمام عدد من الباحثين بدارسة سبنيوزا فى العربية. حيث تناول صالح مصباح "سبينوزا فى الفكر العربى المعاصر"[22]، ورصد على الشنوفى، لنا بعضاً من أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة سبينوزا فى مصر وتونس"[23]. حيث يستفيض فى تحليل دراسة فؤاد زكريا عن سبينوزا وترجمة حسن حنفى لرسالة فى اللاهوت والسياسة. ورغم أن من أغراض من قدموا هذه الدراسات بيان كيف نفهم الاهتمام المتزايد بأسبينوزا؟ وكيف تعامل الفكر العربى مع فلسفته؟ وفيم حاول استثمارها وإلى أى مدى وفق فى ذلك؟ فلم يتوقف الباحثون فى هذه الدراسات ولا غيرها عند قراءة شتراوس لاسبينوزا، خاصة فيما قدمه زكريا وترجمه حنفى؛ اللذين نجد لديهما أثر مباشراً وغير مباشر للقراءة الاشتراوسية لأسبينوزا. الأثر غير المباشر نجده لدى حنفى فى مقدمة ترجمته التى كانت، فى الأصل عرضاً لمحتوى الرسالة، ويتضح من أولى سطورها أن الترجمة تأليف غير مباشر[24]، أى أن المترجم يريد أن يخبرنا أنه يتخفى وراء اسبينوزا ليقدم لنا وجهة نظره وهو نفس ما يفعله شتراوس مع من يدرسهم وما سبق أن وصف به تعامل الفارابى مع أفلاطون.

ويسعى زكريا لتقديم صورة جديدة لاسبينوزا ويستعين فى ذلك بتفسير وقراءة شتراوس لفلسفته فى عدة مواضع من كتابه، يهمنا منها تأكيد زكريا أن حرص سبينوزا على استخدام المنهج الهندسى هو أن

يخفى أراءه عن تلك الفئة التى قد تكون خطر على فلسفته، فئة القراء غير المستنيرين المتمسكين بحرفية التقاليد الدينية. ويشير زكريا مع شتراوس إلى أن سبينوزا تعمد هذا الإخفاء فى رسالته، وكانت وسيلته فى ذلك اتباع طريقة المعادلات التى يمكن بشئ من التوسع فيها أن تعد بدورها تعبيراً عن المنهج الهندسى، خاصة إزاء الاضطهاد المزدوج فى عصر سبينوزا سواء من الحكام أو السلطات الدينية الرسمية، وخطر الطائفة اليهودية التى طردته من بين صفوفها وحرمت كتبه[25].

نحن بإزاء تفسيرين لاستخدام اسبنيوزا للمنهج الهندسي؛ تفسير ليوشتراوس وفؤاد زكريا الذي يرجع هذا الاستخدام لخشية اسبينوزا من التصريح بآرائه وتفسير المسيرى الذي يربط هذا الاستخدام بالأصول اليهودية للفيلسوف الهولندي يقول: "جاء فى القبالاه اللوريانية أن "إلوهيم هو ماطيفع" أى أن الإله هو الطبيعة (تماماً كما يقول إسبينوزا)، وأكد القباليون أن طيفع هى المعادل الرقمي لإلوهيم. إنجازه الفلسفي الأكبر هو اكتشافه هذا التقابل المدهش بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية. ومن خلال اكتشافه هذا، جعل إسبينوزا الإنسان الغربي قادراً على أن يتنبي الرؤية العلمانية الشاملة دون أن يدري ودون أى إحساس بالحرج.

ويقسم المسيرى علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية إلى قسمين: الأولى علاقة التضاد على المستوى المباشر، والثاني علاقة التماثل على المستوى النماذجي:

1 – علاقة التضاد (على المستوى المباشر): كان لابد أن يهاجم إسبينوزا العقيدة اليهودية انطلاقاً من واحديته المادية، وكان هجومه يتم

على مستويين: اليهودية كدين له شعائره الخاصة، واليهودية كمجموعة من العقائد تستند إلى ما فوق الطبيعة والإيمان بالإله كقوة مفارقة لها، أى اليهودية كنموذج لكل الأديان. كما يتضح في رسالة فى اللاهوت والسياسة، حيث انتقد إسبينوزا كثيراً من مبادئ اليهودية ومبادئ أى دين آخر.

2 – علاقة التماثل (على المستوى النماذجي): هاجم إسبينوزا اليهودية، إذن، بشكل واضح، والمسيحية بشكل مستتر، بل هاجم اليهود وتاريخهم. ومن هنا إشارة المسيرى إلى تأكيد إسبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية موجهة أساساً إلى الجماهير اليهودية وحدها، وأن الشريعة اليهودية إن هى إلا قوانين الدولة العبرانية القديمة التى صدرت لضمان الاستقرار السياسي بين العبرانيين.

فالدين هو الأساس الذي ينظم الدولة ويضمن استقرار الحكم. وعلى أساس هذا الفهم يأتي حكم المسيرى أن إسبينوزا يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية الذين يقفون على هامش الحضارة لا يشعرون بأية قداسة نحو أى شيء. وهم سلم طويل بدئاً من إسبينوزا ويضم لاسال وماركس (إلى حد ما) وفرويد وتروتسكي وليوشتراوس. ومعظم هؤلاء المفكرين يرفضون الدين تماماً ولكنهم يقترحون بدلاً منه نموذجاً معرفياً مادياً متكاملاً شاملاً يحمل كثيراً من سمات الدين. (المسيرى P. 383)

ويرى إسبينوزا أن العقيدة يمكن الاستفادة منها وتوظيفها اجتماعياً عن طريق التفسيرات العقلية للعهد القديم. أن الدين ليست له قيمة من الناحية المعرفية، فهو مجرد وظيفة ذات نفع للإنسان. وهو ما يسميه

المسيرى "علمنة من الداخل" إذ يصبح المعيار هنا مدى التأثير العملي للدين ومدى تكيفه مع الواقع المادي حتى يحتفظ بفاعليته. أى أن الدين عنده يصبح تابعاً للنظام الكلي والضروري للأشياء انطولوجيا وأداة اجتماعية للحكم الأمثل سياسياً. (المسيرى 378)

يذهب المسيرى إلى أن المنظومة العلمانية الشاملة اكتملت فى كتابات إسبينوزا، وأن المتتالية التى أدت إلى تفكيك الإنسان فى القرن العشرين بدأت مع واحديته المادية الصارمة، وأن هناك داخل منظومته (بشكل جنيني) معظم الفلسفات العلمانية الأساسية، الفلسفة النفعية المادية (بنتام) والرؤية المادية الآلية التجريبية للعقل والنفس (لوك) ونسبية الأخلاق وإعلاء القوة كمطلق (نيتشه) والبرجماتية (وليام جيمس وجون ديوى).

وقد يكون من المفيد التوقف قليلاً عند علاقة إسبينوزا بنيتشه الذى أثر كثيراً على تفكير ليوشتراوس كما مر بنا. قال نيتشه (فى كارت بوستال أرسل به لصديق له) إنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا: إنكار حرية الإرادة – إنكار الغائية – إنكار وجود نظام أخلاقي فى العالم وإلغاء فكرة الخير والشر – رفض فكرة إيثار الغير والتأكيد على حب الذات والقوة كأساس للحياة وللأخلاق. وأكد نيتشه أنه هو وإسبينوزا يجعلان المعرفة جزءا لا يتجزأ من الغريزة وليس نشاطاً مستقلاً عن رغبات الإنسان وغرائزه، أى أن نظامهما المعرفي يتسم بالكمون الكامل (موت الإله المتجاوز) وأن الحياة مكتفية بذاتها. ومع هذا، يمكن القول بأن ثمة نقط اختلاف مهمة بينهما تعود إلى أن إسبينوزا يقف عند بداية المتتالية العلمانية بينما يقف نيتشه فى مرحلتها النهائية، ذلك أن إسبينوزا (عند المسيرى) أخذ أول خطوة فى عمليات العلمنة حينما أمكن تهميش الإله أو القول بموته (باعتبار أن الإله هو

الطبيعة). ولكنه لم يأخذ الخطوة الثانية الحاسمة وهى تطهير العالم من ظلال الإله، أى من كل عناصر الثبات والمطلقية والتجاوز.

أما نيتشه، فتحرر تماماً من الإله وهرب من ظلاله فتجربته الكمونية كاملة، فهى لا تترك أى مجال للنظام أو الثبات أو الاستمرارية أو العقلانية فى الكون. والإنسان نفسه فى حالة سيولة وتغير، فهو إرادة قوة محضة، كما كتب المسيرى، كل هذا يعنى استحالة تفسير أى شيء أو تبرير أى شيء. ولذا، بدلاً من فكرة الحب العقلي للإله عند إسبينوزا، يظهر حب القدر والحتمية، موضع الحب عند إسبينوزا، هى حتمية داخل نظام عقلاني متسق، أما الحتمية فى نظام نيتشه فهى قدر غامض غاشم لا يمكن فهمه، دعا نيتشه إلى إعادة تقييم القيم حتى يمكن اتخاذ الخطوة الحاسمة نحو تأسيس حضارة نسبية كاملة لا توجد فيها طبيعة معقولة ولا إنسان عاقل، حضارة تتجاوز ثنائية الذات والموضوع لتصل إلى السيولة الشاملة.

هاجم إسبينوزا اليهودية واليهود، وأشار البعض إلى أنه بسبب ذلك لا يمكن أن يكون صهيونياً. إلا أن المسيرى قد أوضح أن مفهوم الشعب العضوي المنبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمي إسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيوني حين قال: "بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أي اليهود] قد أضعفت عقولهم، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الإله مرة ثانية".

والمشروع الصهيوني تنفيذ حرفي للمشروع الإسبينوزي، ذلك أن

الصهيونية علمنت اليهودية وطهرتها من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة (الإله والشعب اليهودي وإرتس أو أرض يسرائيل)، بحيث لا يمكن فصل أى من هذه الأشياء عن الآخر. تماماً مثلما وحد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبعية فى إطار واحديته الكونية المادية.

شتراوس في مرآة المسيرى:

[يبين شتراوس في كتابه "الاضطهاد وفن الكتابة" 1952 من خلال دراسته لأعمال موسى بن ميمون ويهودا اللاوى واسبينوزا، ماهية "فن الكتابة بين السطور" عن طريق معرفة كيفية "القراءة بين السطور". ويتناول الموضوع نفسه فى كتابه كيفية دراسة "دلالة الحائرين" لابن ميمون الذي يعطي الباحثين في هذا المجال أدوات اكتشاف ما هو كامن ومستتر في كتاب الدلالة. كما كانت دراسته "نقد اسبينوزا للدين" 1930 بداية في هذا الاتجاه][26].

ومعنى و"الكتابة بين السطور" تعنى العودة إلى النصوص الفلسفية التى سعى فيها أصحابها إلى التكتم وإخفاء حقيقة ما يؤمنون به خوفاً وخشية من كشف العامة لهذه الحقائق ومن استقزاز ومطاردة السلطات لهم. فيما يرى ليوشتراوس وهذا لا يظهر لدى ابن ميمون فقط بل لدى الفلاسفة القدماء الذي عاد إليهما ابن ميمون أو بعبارة أدق أحالت إليهما كتاباته خاصة ابن سينا والفارابي الذي خصص لهما شتراوس عدة دراسات وهم بدورهما أعادوه إلى أفلاطون، الذي أخذا أفكارهما عنه.

[و"القراءة بين السطور" هو المنهج الذي أكد أهمية تحليل الخطاب وفك شفرته للوصول إلى المعنى الحقيقي الكامن، وهو ما يقوم به

شتراوس مما جعله أحد المفكرين الغربيين من أصل يهودي الذين انشغلوا بآليات تحليل الخطاب ومحاولة الوصول إلى المعنى الكامن بين السطور مثله مثل جاكوبسون ودريدا، ويرجح المسيرى أن ذلك يعود إلى تراث التفسير اليهودي والتفسير الماراني].

تلك هى المسألة الأساسية التي يتوقف عندها المسيرى فيما كتبه عن ليوشتراوس. وهناك مسألة ثانية يؤكدها حين يشير إلى أعمال الفيلسوف اليهودي الأمريكي: "ما الفلسفة السياسية؟" 1959، "الحق الطبيعي والتاريخ" 1965، "الليبرالية القديمة والحديثة" 1968 هى انتمائه للتيار المحافظ في الولايات المتحدة. ويرى أن هذه الأعمال تتضمن نقداً لليبرالية الحديثة التي يرى أنها حافلة بالمشاكل الجوهرية التي لا سبيل إلى معالجتها، فالديمقراطية القائلة بالمساواة بين البشر وبنسبية القيم لا ينتج عنها سوى ثقافة جماهيرية منحلة واتجاه نحو التكيف والامتثال ويفرز ذلك قيادات مفلسفة أخلاقياً ومن هنا يدعو شتراوس إلى نظام نيابي تقوده صفوة متميزة ويستلزم ذلك وجود طبقة ارستقراطية تمتلك الثقافة الرقيقة.

ويلاحظ المسيرى أن شتراوس مفكر سياسي محافظ وهو أمر نادر بين المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية، إذ أن معظم المفكرين السياسيين الذين من أصل يهودي ينتمون إلى التقاليد الثورية أو الليبرالية" (ص353)[27].

الهوامش:

(1) تربط بعض الدراسات بين ليوشتراوس والمحافظون الجدد. وهناك من يتردد في الربط بينهما وأن كان هذا التردد يؤكد على الارتباط أكثر مما ينفيه كما

نجـد فـي كتـاب الان فوشـون ودانيـال فرنــه "أمريكـا المسـيحانية: حـروب المحـافظين الجـدد" حيـث يخصصـان فصـلاً عنـه بعنـوان "ليوشـتراوس دليـل محاربة الطغيان" ص67-95. انظر عماد فوزى شعيبى: ليوشتراوس والتمويه علـى المحـافظين الجـدد وأبـو اسكندر السـوداني: نموذجـاً المحـافظون الجـدد: ليوشتراوس إعادة إنتاج دلالة الحائرين، عن موقع منتديات انتفاضة فلسطين.

(2) انظـر المسـيرى والخطـاب الإسـلامي الجديـد فـي أحمـد عبـد الحلـيم عطيـة [محرر] في عالم عبد الوهاب المسيرى، كتاب نقدي حضـارى" المجلد الثـاني، الباب الثاني ص61-174، دار الشروق القاهرة 2004.

(3) عن ليوشـتراوس والفكر السياسـي أنظـر كل مـن: ناثـان تـاركوف وتومـاس ل. بانجل: ليوشتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، ملحق، المجلد الثاني من كتاب ليوشـتراوس وجوزيـف كروسـبي: تـاريخ الفلسـفة السياسـية ترجمـة محمـود سيد أحمــد، المجلــس الأعلــى للثقافــة، القــاهرة 2005. ويــوجين ف. ميللــر: ليوشتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، من كتاب انطوني دى كرسبني وكنيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية ترجمة نصـار عبدالله، الهيئـة المصـرية العامـة للكتاب، القاهرة 1988.

(4) Daviv McBryde: Leo Strauss, d. mabryde@uq,net.au.

(5) راجـع دراسـة عبـد الوهـاب المسـيرى: نيتشـه فيلسـوف العلمانيـة الأكبـر، أوراق فلسفية، العدد الأول ص95-112.

(6) Dvid Mcbryed, Ibid.

(7) تناول المسيرى كل من هوسرل وهيدجر في موسوعة اليهود واليهودية والصـهيونية. وقد حللنـا موقفـه النقدي منهمـا فـي دراسـتنا "موقـف المسـيرى مـن الحداثـة ومـا بعـد

الحداثة في "عبد الوهاب المسيرى: دراسات مختارة في فكره، دار الفكر، دمشق، 2007 ص237-269.

(8) انظر دراسة ماهر عبد المحسن: النماذج والآفاق دراسة في الخريطة الإدراكية عند المسيرى وجادامر، أعمال مؤتمر المسيرى الرؤية والمنهج المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 14-17 فبراير 2007. يحدثنا جادامر عن اللقاء الأول مع شتراوس يقول: "كان يأتي إلى المكتبة وتكرر بيننا اللقاء ودائما كنت أمزح معه كنا أصدقاء، يعقوب كلاين حذرني من أن شتراوس لن يعطيني أى شيء عنده ضد اليهود وقد شككت في كلام كلاين.. وأن كان كلامه صحيحاً وكنت أخذ حذري جيداً"، ماكبريد: المصدر السابق.

(9) راجع أحمد عبد الحليم عطية: موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص248-255.

(10) Shadia Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, New York: St Marin's Pre 1988.

(11) كوجيف: الكسندر فلاديميروفيتش كوشيفنكو، ولد في موسكو في 11 مايو 1902. قبض عليه بواسطة الشيكا لاشتغاله في السوق السوداء وهرب من تنفيذ الحكم بواسطة أصدقاء عائلته وأصبح مشهوراً بسمعة سيئة كما انتهى احتمال إكماله للتعليم وقرر عبور الحدود لمغادرة البلاد، وذلك يجعله يبدو كجاسوس، ووصل إلى ألمانيا وباع مجوهرات عائلته ليدعم بها نفسه.

درس الفلسفة في هيدلبرج وبرلين وحصل على الدكتوراه 1926 بإشراف كاسيرر درس على هوسرل وهيدجر، انتقل إلى باريس ودرس بدلا من كويريه الذي سافر للتدريس بالجامعة المصرية حاضر عن هيجل والفينومينولوجيا وتتلمذ عليه: ريمون ارون وميرلوبونتي ولاكان وغيرهم. سافر إلى ألمانيا

1957 وزار كارل شميدت، لعب دوراً مهماً في مفاوضات الجات. مات في بروسيل 3 يونيو 1968 في مؤتمر تحت عنوان "السوق المشتركة" وكما كتب صاحب هذا الاستشهاد الذي نقل عنه كان طوال حياته مخلص للشرف!!
David Mcbryde: d.mcbryde@uq.net.au

(12) عن كرواس انظر عبد الرحمن بدوى، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1988.

(13) جورج تامر: ليوشتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة، مجلة الأبحاث السنة 48-49 الجامعة الأمريكية، بيروت، 2000-2001، ص83.

(14) المصدر السابق، ص87.

(15) نفس المصدر، ص89.

(16) رضوان السيد: ليوشتراوس: دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل اللبنانية، 11 تموز 2003 ص19.

(17) جورج تامر: المصدر السابق، ص92.

(18) Druruy: The Esiteric philosophy of Leo Strauss, N.Y. 1988, P. 182-192, 93 عن جورج تامر، ص93

(19) عبد الوهاب المسيرى: موسى بن ميمون، الموسوعة المجلد الثالث، ص367 وما بعدها.

(20) جورج تامر: المصدر السابق، ص96.

(21) فؤاد زكريا: أسبينوزا، دار التنوير، بيروت 1983.

(22) صالح مصباح: سبينوزا فى الفكر العربى المعاصر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 13-14 ديسمبر 1993، ص45-83.

(23) على الشنوفى: أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة اسبينوزا فى مصر وتونس فى الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص313-318.

(24) حسن حنفى: مقدمة ترجمة رسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروتس.

(25) فؤاد زكريا: اسبينوزا، دار التنوير، بيروت.

(26) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص352.

(27) الموضع نفسه.

المحتويات